

Dieter Stern*

Reformation und gemeine Sprache bei den Ruthenen – Vasil’ Tjapinski Vernakularisierung der heiligen Schrift

<https://doi.org/10.1515/slav-2019-0035>

Summary: Departing from received notions about Vasil’ Tjapinski as an early representative of Belarusian national enlightenment, who in translating parts of the gospel into Ruthenian endeavoured to turn over the established diglossic linguistic order in favor of the vernacular language of the people, this article is meant to principally reassess his cultural role and significance. By subjecting the foreword to his gospel edition to a close reading and aligning our reinterpretation of this key document with the actual make-up and design of his text-critical synoptic edition of the gospel texts, it is hoped to place Tjapinski in a more adequate manner than heretofore within the broader framework of cultural change brought about by the vivid dynamics of innovative protestant religious thought against the backdrop of orthodox traditionalism. We argue that Tjapinski, being socially rather conservative, aimed at the expansion of active bible interpretation beyond the narrow sphere of priests and professional theologians within his own social class of minor gentry (*szlachta*) through adopting methods of critical philology as a highly formalized and therefore reliable truth-finding device. We argue further that, in an effort to win over primarily adherents of orthodoxy, Tjapinski rather than suggesting to have Church Slavonic replaced by the Ruthenian vernacular went out of his way to reestablish Church Slavonic as the true language of the Ruthenian nation (i.e. the Ruthenian *szlachta*) by arguing for the authoritative-ness and reliability of the original Cyrillomethodian gospel translation, which would put the Church Slavonic gospel translation on a par with its Greek source text. His synoptic gospel edition should be appreciated as an effort at making the Church Slavonic gospel accessible through the medium of a vernacular Ruthenian translation, which accordingly ought to be seen as a gloss on the Church Slavonic original rather than as an independent text in its own right.

Keywords: Tjapinski, Gospel Translation, Ruthenian, Church Slavonic, Reformation

***Kontaktperson:** Prof. Dr. Dieter Stern, Universiteit Gent, Vakgroep Talen en Culturen, Oost-Europese Talen en Culturen, Blandijnberg 2, 9000 Gent, Belgium, E-Mail: Dieter.Stern@ugent.be

1 Reformation und Sprache

Wiewohl die Frage nach der Volkssprache eigentlich kein theologisch-dogmatisches Thema im engeren Sinne darstellt, rührt sie doch an Traditionsbestände des Ritus und wurde damit zu einer „Lebensfrage“ (Lentner 1964) der katholischen Kirche. Im zeitgenössischen bildungsbürgerlichen Diskurs wird die protestantische Hinwendung zur Volkssprache gerne plakativ der vorgeblichen dogmatischen Strenge der katholischen Kirche gegenübergestellt und dabei düster insinuiert, als hätte die katholische Kirche ein besonderes Interesse daran gehabt, die Glaubenswahrheiten einer breiten Bevölkerungsmasse vorzuenthalten. Diese populäre Auffassung greift Positionen der Reformation auf und unterstellt, dass sich die Glaubenswahrheit allein im geschriebenen Wort der Bibel zeige und manifestiere, da es als einziges unmittelbar auf Gott zurückzuführen sei. Es artikuliert sich hierin letztlich aber auch die sehr viel weiterreichende moderne Sprachideologie von der Autonomie der Sprache und ihrer Manifestationen, die in Martin Luthers Wort von der Schrift als ihr eigener Interpret (*sui ipsius interpretes*) erstmalig Ausdruck fand, und die besagt, dass Texte eine vom interpretierenden Subjekt unabhängige und somit einzig wahre Bedeutung besäßen (Olson 1977: 258–62). Die gelebte Glaubenstradition der katholischen Gemeinschaft erfährt hierin eine Abwertung bis hin zur Nichtigerklärung durch eine Verabsolutierung des geschriebenen Worts. Hieraus ergibt sich in letzter Konsequenz die Forderung nach einer allgemein zugänglichen Schriftgrundlage des Glaubens, also die Forderung nach einer Bibelübersetzung in allgemeinverständlicher Sprache (Pelikan 1984: 209).

Woher kommt diese Forderung aber letzten Endes? Die Frage ist keineswegs historisch gemeint. Es ist keine Frage nach den Anfängen und Ursprüngen. Diese sind zweifellos älter als die Reformation. Aber warum wurde die Forderung im Zeitalter der Reformation so besonders virulent, sodass sie schließlich einen durchschlagenden und bleibenden Erfolg erringen konnte? Das allenthalben angeführte Argument der Verständlichkeit verschleiert hier dank seiner Eingängigkeit und vordergründigen Offensichtlichkeit möglicherweise mehr, als es erhellt. So verdeckt es, dass mit der Forderung nach einer zugänglichen Schriftgrundlage die Schriftlichkeit Priorität über andere Arten der Glaubenserfahrung und -praxis erhielt und zwar in einer Weise, dass die gelebte Tradition durch die Reformation am Ende sogar zur Gänze verneint wurde, – ein Punkt, der schließlich auch die Orthodoxie von einer auch inhaltlichen Annäherung an die Reformation, die 1599 im Palast des Fürsten Konstantin von Ostrog versucht wurde, vereitelte (Wagner 1986: 55). Es geht um eine noch nie da gewesene Verabsolutierung des geschriebenen Worts als einzigem Referenzpunkt zur Autorisierung von Glaubensinhalten. Man kann hier gewiss zurecht eine Intellektualisierung des Glaubens erkennen, möglicherweise haben wir es aber eher mit einer Technisierung zu tun, wie sie dem un-

ausgesprochenen Zeitgeist des 15. und 16. Jahrhunderts entsprochen haben mag, als man mit dem Buchdruck tatsächlich in ein neues Zeitalter der technischen Wissens(re)produktion eingetreten war (Olson 1977: 264). Die neue Kulturtechnik der selbstgleichen Reproduktion des geschriebenen Worts trieb die Loslösung vom sprechenden Subjekt weiter als je zuvor voran und ebnete damit den Weg für die Wahrnehmung des sprichwörtlichen „schwarz auf weiß“ Gedruckten als maximal objektivem Autoritätsträger. Können Maschinen lügen? Doch ist dies nur eine frühe Form naiver Maschinenanbetung, oder zeigt die Technik die Möglichkeit auf, bestehende Ideale von absoluter Ordnung, die Eindeutigkeit durch Gleichförmigkeit erzeugt, Wirklichkeit werden zu lassen? Kern reformatorischer Schriftfixierung ist die Erreichung eines durch technische Verfahren zu erreichenden und zu sichern den fixen Bezugspunktes in Fragen authentischer Glaubenslehre. Der Schrift und den auf ihrer Basis operierenden Wahrheitserzeugungstechniken der maschinellen Reproduktion wie der philologisch-mechanischen Text(re)konstruktion inhäriert der Gedanke des Standards, den bereits Max Weber als Kern modernen ökonomischen Denkens auf die puritanische Askese zurückführte.¹ Es ist seine standardisierende Fähigkeit, die dem geschriebenen Wort half, den endgültigen Sieg über das gesprochene Wort, die lebendig tradierte Erinnerung und die gelebte Glaubenspraxis davon zu tragen. Nicht umsonst ist Vasil' Tjapinski, um den es in diesem Beitrag gehen soll, Eigentümer einer Druckerpresse. Diese ist ihm nicht nur billiges Hilfsmittel zur Verbreitung seiner NT-Edition mit vernakularer Übersetzung, sie ist möglicherweise auch ein Stück weit Grundlage und Inspirationsquelle seiner Schriftgesinntheit. Vasil' Tjapinski ist hierin wie andere Reformatoren durchaus Kind des beginnenden technischen Zeitalters.

Wo die maschinelle Reproduktion von identischen Texten wie kein anderes Verfahren das *sola scriptura* gewährleisten konnte, erwies sich die ihr vorausgehende handschriftliche Überlieferung mit ihrer ausufernden Variabilität als wesentliche Schwachstelle dieses Prinzips, da sie den unmittelbaren Blick auf Gottes ursprüngliches Wort erheblich erschwerte. Für die sich aus dem *sola scriptura* ergebende Forderung nach einer normativen invarianten Textgrundlage bot die vergleichende Textkritik der humanistischen *philologia profana* die Lösung, die von der Reformation in der *philologia sacra* denn auch zur technischen Grundlage der Glaubenslehre erhoben wurde (Frick 1989: 6). Die textkritische Aufmachung seines Evangeliums weist Tjapinski bereits als Vertreter der Reformation aus. Er folgt hierin Szymon Budny, der das Problem der Transmission sehr deutlich im Vorwort zu

1 „Jene mächtige Tendenz zur Uniformierung des Lebensstils, welcher heute das kapitalistische Interesse an der ‚standardization‘ der Produktion zur Seite steht, hatte in der Ablehnung der ‚Kreaturvergötterung‘ ihre ideelle Grundlage“ (Weber 2007: 148).

seiner NT-Übersetzung von 1574 anspricht (Frick 1989: 87ff; Fleischmann 2006: 141f), in der Textkritik aber einen verlässlichen Weg sieht, das Vertrauen in die Schrift wiederherzustellen und somit das *sola scriptura*-Prinzip behaupten zu können. Die Textkritik mit ihrer streng formalen und durchaus mechanischen Vorgehensweise ist aber ihrerseits letztlich eine durch und durch technische Antwort auf das Vertrauensproblem und bestätigt somit die Annahme einer technischen Ideologie als geistiges Substrat der Reformationsbewegung. Es geht hier um nicht weniger als die Entfremdung des Menschen vom Glauben, die kaum prägnanter als in Budnys Ansage, die „Heilige Schrift in ihrer Eigenart und ohne menschliche Zutaten“² erklingen lassen zu wollen, zum Ausdruck kommen kann.

Das Prinzip des *sola scriptura* und seine naive Radikalisierung im Biblizismus haben also möglicherweise auch eine eher technische, mechanistische Grundlage. Doch wie verhält es sich mit der oft, vor allem von späteren Nationalbewegungen beschworenen Volksnähe der Reformation? Sollten vernakuläre Bibelübersetzungen wie die des Vasil' Tjapinski eine Religion fürs Volk, i.e. für die breiten Massen, also eine Demokratisierung der Religion herbeiführen? Luther selbst propagierte das Laienpriestertum und sah die Notwendigkeit eines allgemeinen Schulzwangs als Konsequenz einer Priorisierung der Schrift (Hammerstein & Herrmann 2005: 447) und auch Tjapinskis Forderung nach theologischen Schulen³ scheint dem auf den ersten Blick zu entsprechen. Vernakularisierung und Massenalphabetisierung scheinen also unverzichtbare Bestandteile des reformatorischen Programms, auch wenn die Umsetzung in die Praxis vielfach zu wünschen übrig ließ und weit hinter den konkurrierenden Anstrengungen der Jesuiten (namentlich in Polen-Litauen) zurückblieb. Dabei muss hervorgehoben werden, dass sowohl die protestantischen wie die jesuitischen Schulen in Polen-Litauen vor allem den jungen Adel anzogen, der sich einen Aufenthalt an einer ausländischen Universität finanziell nicht leisten konnte (Schramm 1965: 154). Mit der Verabsolutierung des geschriebenen Wortes aber wurden Alphabetisierung und Zugang zu Bildungseinrichtungen zur Demarkationslinie wahrhafter Gläubigkeit. Christoph Schmidt (2000: 230) vermutet, dass die Ursachen für das Scheitern der Reformation in Polen nicht zuletzt in der begrenzten sozialen Reichweite einer rein buchbasierten Glaubensverkündigung zu suchen sind, die den größten Teil der einfachen Landbevölkerung vom neuen Glauben ausschloss.⁴ Als symptomatisch wird man die hauptsächliche Verbreitung der Reformation bei wohlhabenden und des Schreibens kundigen Eliten (Bür-

² „[...] iakoby pismo święte właśnie a bez ludzkich przysad [...] brzmiało“, zitiert nach Fleischmann (2006: 147).

³ *Predtova 7a: школи заложити и науку слова божого ... выдвигнути.*

⁴ Über den Grad der Alphabetisierung in der Wojewodschaft Krakau im 16. Jh. informiert Wyczański (1974). Bei den Bauern war es vor allem die Schollenpflichtigkeit, die sie vom Zugang

ger und Adel), wie sie gerade in Polen-Litauen überdeutlich ist, sehen dürfen. Mit der Abwertung der gelebten Glaubenstradition durch das *sola scriptura* hat die Reformation vielleicht sogar eher einer undemokratischen, elitären Entwicklung des Glaubens Vorschub geleistet.

Es ist aber nicht allein der Zugang zu Bildung und Schrift, der Exklusion erzeugt, sondern vielleicht mehr noch die zentrale Forderung der Reformation nach einer Glaubensverkündung in verständlicher Sprache. Diese kommt zwar vordergründig dem Volke entgegen, indem sie sprachliche Barrieren der Partizipation beseitigt, doch ist es die damit einhergehende Forderung nach einer verstehenden Annäherung an Glaubensfragen durch den analytischen Verstand, die wiederum jene Schichten exkludiert, denen das Leben wenig Gelegenheiten bietet, ihre analytischen Fähigkeiten entsprechend zu schulen. Treffend hat dies seinerzeit bereits Kardinal Hosius auf den Punkt gebracht, als er der Verständlichkeitsforderung in seinem *Dialogus* zwischen Arator und Harpagus mit der einfachen Erwidern „Non omnia in intelligendo consistunt“ (Hosius 1558: [218]) begegnete.⁵ Auch ist die Verständlichkeitsforderung eher ein Anliegen von Theologen, für die sich der Glaube in Texten manifestiert und dessen Authentizität sie nur im Textverstehen gewährt sehen. Es steht zu vermuten, dass schriftferne Teile der Bevölkerung die Forderung nach einer verständlichen Sprache nur bedingt unterstützen, ja ihr vielleicht sogar ablehnend gegenüberstanden. Ein magisches Sprachverständnis macht für viele eine unverständliche Sprache als Sprache sakraler Handlungen, wie der Liturgie, nachgerade sogar akzeptabler als eine durchweg verständliche Alltagssprache (Nida 1988: 242f).

Im folgenden soll anhand des Fallbeispiels Vasil' Tjapinski aufgezeigt werden, wie die Reformation im Fürstentum Litauen im Einzelfall persönlicher Eigeninitiative in die Praxis umgesetzt wurde, wie sich dabei die abweichende, nämlich orthodoxe und nicht katholische konfessionelle Umgebung auswirkt, und welche Elemente der Reformation wir bei Tjapinski tatsächlich mit Sicherheit identifizieren können. Seine spärlichen Aussagen zu Theologie und Bildung sollen dabei der praktischen Ausgestaltung seines Bibeldrucks gegenübergestellt werden, um eine Antwort auf die Frage zu geben, welche Absichten Tjapinski tatsächlich mit seinem in mancher Hinsicht ungewöhnlichen Druckwerk verfolgt haben mag. Ist er wirklich der glühende Patriot und Volksaufklärer, für den er zumeist unhinter-

zu Schulen und Bildung als unverzichtbare Voraussetzungen der evangelischen Buchreligion effektiv ausschlossen (Schmidt 2000: 120).

⁵ Dies entspricht Hosius' Vorstellung, dass sich das Wort Gottes in Liebe mitteilt und nicht durch einfache Lektüre erschließt. Die heilige Schrift bleibe unverständlich, wo Liebe und Schriftdeutung im Sinne der Tradition der Kirche fehle. Für eine eingehende Würdigung der Positionen Hosius' zur Frage der Volkssprache als Sprache der Liturgie und der Bibel vgl. Frick (1989: 36–44).

fragt gehalten wird? Schlägt bei Tjapinski, wie für die polnischen Arianer im Allgemeinen angenommen wird, „der Puls der Frühaufklärung“ (Schmidt 2000: 29)? Am Ende stellt sich sogar die Frage, ob er mit seinem Druck überhaupt den Gebrauch der ruthenischen ‚Volkssprache‘ auf Kosten der kirchenslavischen ‚Sakralsprache‘ fördern wollte.

2 Die Sprachfrage und ihre Voraussetzungen in Litauen

Im Großfürstentum Litauen traf die Reformation auf gänzlich andere Voraussetzungen als in jenen Gebieten, die sie hervorgebracht hatten. Die Orthodoxie bot aus Sicht der Reformation, die ja in der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche ihr spezifisches kritisches Profil gewonnen hatte, weitaus weniger Angriffsflächen als eben die römische Kirche. Selbst in der uns interessierenden Sprachenfrage schienen reformatorische Anliegen auf den ersten Blick offene Türen einzurennen. So hält Stefan Fleischmann (2006: 51f) fest: „Die Laien hatten viel unmittelbarer an der Liturgie und an dem Wort der Hl. Schrift teil, da das Kirchenslavische der Volkssprache viel näher stand als das Lateinische im Westen, welches einen Keil zwischen Volk und Laien schob und die Vermittlerrolle und Herausgehobenheit des Priesters als Verkünder und Hermeneut von Schrift und Liturgie unterstrich.“ Gemeint ist hier natürlich die genetische Nähe zwischen dem Kirchenslavischen und der vorgeblichen Volkssprache Ruthenisch, die allzu gerne als hinreichender Beweis der Verständlichkeit missverstanden wird. Nun garantiert aber genetische Nähe keineswegs Interkomprehensibilität, und gerade im Falle des Kirchenslavischen sind berechtigte Zweifel angebracht, ob diese Sprache eine echte Laienpartizipation im Sinne einer verstehenden Texterschließung begünstigte. Dass dies eher nicht der Fall war, belegt bereits die oft zitierte Erläuterung Ivan Višenskij zum angemessenen Sprachgebrauch in der orthodoxen Liturgie, wonach die Mysterien in der Sakralsprache zu zelebrieren, hernach aber für das einfache Volk in einfacher Sprache zu übersetzen und zu erläutern seien.⁶ Die Auffassung vom Kirchenslavischen als praktisches Vorbild für eine gelungene Anwendung der Volkssprache in der Liturgie war wohl auch in der Sprachdiskussion des 16. Jhs. verbreitet und wurde schon seinerzeit von Kardinal Hosius bestritten (Frick 1989: 40f). Anders als Fleischmann es nahelegt, ist

⁶ Goldblatt (1991) argumentiert überzeugend, dass Višenskij hier im Kern die Regelungen des Tridentinums auf die orthodoxe liturgische Praxis überträgt.

die Sprachenfrage für die Orthodoxie also nicht minder brennend als für den römischen Westen. Allerdings eröffnet die ausgeprägte genetische Nähe Möglichkeiten, apostolische und sakrale Funktionen wieder in einem einzigen sprachlichen Medium zu vereinen, wie am Beispiel Vasil' Tjapinskis gezeigt werden soll.

3 Die Reformation im Großfürstentum Litauen

Die Reformation gelangt zunächst als Luthertum nach Polen, wird aber alsbald – von Kleinpolen aus – durch den Calvinismus überlagert, dem vor allem die aufstrebende Szlachta zugetan war (Schramm 1965: 27–59). Als Randerscheinung ist dabei der Antitrinitarismus – dem wohl Vasil' Tjapinski nahegestanden haben dürfte – zu werten, wiewohl er sich letztlich als deren konsequentester intellektueller Ausdruck gut in die Dynamik des Aufbegehrens der Szlachta gegen die alte Ordnung fügt. Man wird Gottfried Schramm wohl auch zustimmen müssen, wenn er über die Einbettung der Reformation in den polnischen Kontext schreibt: „Das Religiöse und das Politisch-Soziale muß man hier eng zusammen sehen“ (1965: 30). Es kommt nicht von ungefähr, dass der Protestantismus mit seinem aufrührerischen Habitus sich bei der aufstrebenden und sich seit Beginn des 16. Jahrhunderts ihrer selbst immer bewusster werdenden Szlachta festsetzt und sich kaum über deren Kreis hinaus verbreitet.

In den ruthenischen Gebieten rekrutieren sich die Träger der Reformation vor allem aus dem katholischen Umfeld. Unter Orthodoxen fand sie weit weniger Anklang (Schramm 1965: 149–152). Anders als im polnischen Landesteil wurde die Reformation in Litauen vor allem von den Magnaten – namentlich ist hier vor allem die Familie der Radziwiłł zu nennen – getragen (Schmidt 2000: 152). Wo diese sich zur Reformation bekannten, zogen alsbald die von ihnen abhängigen Kleinadligen, seien sie nun katholisch oder orthodox, nach. Wiewohl der litauische Kleinadel in seinem Begehren, sich von den litauischen Magnaten zu lösen, Sympathien für die Union mit Polen hegte, hielt sich dort doch ein herkunftsbewusster Regionalismus des *gente Ruthenus*, der ein ideales Substrat bot, auf dem der Protestantismus in Abgrenzung zu dem sich rekatholisierenden Polen die Zeiten überdauern konnte (Schramm 1965: 138). Völlig unberührt von der Reformation blieben die ruthenischen Bauern, i.e. die orthodoxe Basis, mithin also genau jene Gruppe, deren Belange der vorgebliche Nationalheld Tjapinski verfolgt haben soll. Es gilt geradezu als eine Besonderheit der Reformation in Polen-Litauen, dass sie die Bauern nie erreichte. So sprachen sich zwar Vertreter der Reformation für eine humanere Behandlung der Bauern und gegen die Leibeigenschaft aus, doch finden sich in der Praxis reformierter Gutsbesitzer keine Versuche, die Lebensverhältnisse der Bauern zum Besseren zu wenden (Schmidt 2000: 29).

Ungeachtet der Sprachenfrage, war die Reformation im Großfürstentum Litauen in der Tat weniger eine Folge der lebendigen Kritik an den bestehenden Verhältnissen als vielmehr ein kultureller Import, der als solcher zunächst unabhängig von den örtlichen Gegebenheiten als intellektuelles Programm *en bloc* durch interessierte Eliten transferiert wurde. Es ging den Adelsfamilien, die sich der Reformation zuwandten, dann auch mehr um eine Bereicherung des stagnierenden intellektuellen Lebens, als um eine Umwälzung der kirchlich-sozialen Ordnung. Davon zeugt das gleichzeitige Aufkommen von Übersetzungen profaner Literatur (Kot 1953: 246f).⁷ Eine allgemeine Begeisterung für Neuerungen aus dem Westen verhalfen der Reformation bei den Ruthenen zu einem schnellen und umfassenden, dafür aber auch zugleich nur recht oberflächlichen Erfolg (Kot 1953: 238f). Es fehlte allenthalben an einer gründlichen theologischen Fundierung – ein Thema, das auch in Tjapinskis *Predmova* im Vordergrund steht. Für den Adel nahm der Protestantismus überdies eine identitätsstiftende Funktion bei der politischen Abgrenzung und Selbstbehauptung gegenüber dem katholischen Königshaus wahr (Klimaū 2005: 191). Diese spezifische Interessenlage einer gelangweilten oberen Mittelschicht lässt bereits ahnen, dass die Reformation im ruthenischen Litauen weitaus weniger volksaufklärerisch war, als sie z.T. späterhin dargestellt wurde. Dessen ungeachtet machte man sich den kritischen Habitus der Reformation gerne zu eigen, entsprach er doch dem Gestus des selbstbewussten dynamischen Aufbegehrens der jungen litauischen Szlachcizen, die sich ihrer politischen Möglichkeiten bewusst geworden waren (Schramm 1965: 140). So identifizierte man alsbald Angriffspunkte der Orthodoxie, wie etwa die kultische Prunksucht und Äußerlichkeit sowie die Unbildung des Klerus (Fleischmann 2006: 53). Den Anfang einer aktiven protestantischen Mission, die sich gezielt an die orthodoxen Ruthenen richtet, macht der wohl aus dem Kleinadel stammende Szymon Budny mit seiner ruthenisch verfassten *Katechizis* (1562) und der Schrift *Opravdanie grešnogo človeka pered bogom* (1562). Budny selbst scheint sein orthodoxes Experiment schon bald wieder aufgegeben zu haben, wie ein 1564 an Heinrich Bullinger gerichteter Brief nahelegen scheint, in dem er die ‚den griechischen Aberglauben verehrenden‘ Reußen als ‚abergläubische Affen‘ tituliert (zitiert bei Schmidt 2000: 162).

⁷ Auch Szymon Budny, der mutmaßliche Mitstreiter Tjapinskis hat sich der Übersetzung eines eher historiographischen Werkes angenommen. 1576 erschien in Łosk seine Übersetzung von François Hotmans unter dem Namen Ernestus Varamundus 1573 veröffentlichtem Werk *De furoribus gallicis* (Kot 1953: 247). Dieses Werk behandelt allerdings die Ereignisse der Hugenottenverfolgung in Frankreich, fällt somit in den weiteren Kreis protestantischer Literatur und zeugt eher von einer tiefgehenden Identifikation mit der Reformation als von einem breiteren allgemeinen Bildungsinteresse Budnys.

4 ‚Einfache‘ Sprache, ‚einfache‘ Leute und die ruthenisch-kirchenslavische Diglossie

Arbeiten zur ruthenischen Sprachenfrage gehen gerne von einer einfachen diglossischen Konstellation von Kirchensprache vs. Volkssprache aus, wobei die Existenz einer sich homogen darstellenden Volkssprache unterstellt wird, die eine Koinébildung wo nicht sogar eine Kodifikation voraussetzte. In der Situation, in der Vasil' Tjapinski und andere ruthenische Reformatoren sich befanden, gab es aber nicht die eine ‚Volkssprache‘, die es einfach nur zu verschriften galt. Das Vernakular, i.e. die einfache, allgemein verständliche Sprache ist zunächst eine gedankliche Konstruktion, ein Programm, aus dem erst noch eine den Ansprüchen der allgemeinen, alle Bevölkerungsgruppen erfassenden Verständlichkeit genügende Sprache geschaffen werden musste. Es gab kein klares Leitbild und kein scharf konturiertes Modell einer ‚einfachen‘ Sprache. Vielmehr gab es viele mögliche Modelle und Richtungen um einfache Sprache zu realisieren. Die Volkssprache musste erst noch gesucht, identifiziert und zu einem guten Stück auch erst erschaffen werden. Volkssprache konnte alles sein, vom dörflichen Bauern-dialekt über die womöglich koinéisierte Sprache der Städte bis hin zur Sprache des Adels. Eine uniforme Volkssprache gab es jedoch nicht. Die Wahl des sog. Vernakulars ist damit aber zugleich auch eine soziale Auswahl: für welche Zielgruppe schreibt und übersetzt man? Kann man das einfache Volk wirklich über die supraregionale Umgangssprache der Eliten oder gar über die dem Alltag eher fernstehende Sprache einer Hofkanzlei erreichen? Eine überregional verbreitete Sprache hat sicher die besten Voraussetzungen, auch von extrem immobilen, strikt im lokalen Dialekt verwurzelten Bevölkerungsteilen gut, wenn auch nicht vollkommen verstanden zu werden. Doch war diese elitäre Umgangssprache mit ihren z.T. manieristischen polnischen und lateinischen Entlehnungen auch zugänglich und akzeptabel für eine bäuerliche Landbevölkerung? Die Entscheidung für eine sozial markierte überregionale Sprachvariante ist ein unbequemer Kompromiss, den wohl viele Reformatoren machen mussten. Im Nachhinein bleibt aber für Einzelprojekte wie das des Vasil' Tjapinski immer die Frage, ob denn die breite Masse der bäuerlichen Landbevölkerung überhaupt das Ziel der Übersetzung sein sollte.

So wie Vasil' Tjapinski kein Mann des einfachen Volkes,⁸ und wohl auch kein Streiter für dessen Bildung war, so war auch der *ruskij jezyk*, bzw. *prosta mova* keineswegs eine Sprache des einfachen Volkes. Das einfache Volk schreibt und

⁸ Cf. *народу своєму рускому* im ersten Satz seiner *Predmova*.

liest wenig bis gar nicht, und unsere Vermutung ist, dass Tjapinski daran vermutlich auch nicht allzu viel ändern wollte. Er übersetzte, so unsere Vermutung, für Seinesgleichen, für Menschen mit bescheidenen Macht- und Bildungsmitteln, die den Raum zwischen Hochadel und Magnaten einerseits und den Bauern, Landarbeitern und Knechten andererseits einnahm, – ein Konglomerat aus einer aufkommenden bürgerlich-städtischen Mittelschicht aus Kaufleuten, Beamten, Militärs und Handwerkern, sowie der niederen Geistlichkeit und dem Landadel. Als deren Sprache identifiziert Tolstoj (1988: 61f) die wiederholt als *ruskij* oder *prostyj* angesprochene ruthenische Schreibsprache. Es geht um die sprachlich-kulturelle Emanzipation nicht etwa des Volkes im modernen Verständnis, also als nationale, Stände überschreitende Einheit, sondern eines aufstrebenden neuen sozialen Standes, der sich durch Mobilität und Urbanität auszeichnet.⁹ Klimaŭ (2012) identifiziert diese Sprache als *maŭlennja šljacheckae*.

Diese Einschätzung steht in deutlichem Kontrast zu den landläufigen Urteilen über Vasil' Tjapinski, dem fast durchgehend volksaufklärerische Motive unterstellt wurden. Dafür wurde und wird das 16. Jahrhundert als Zeitalter sozialer Unruhen und nationalen Erwachens geschildert, so wie bei dem Autor einer der ersten Studien über Vasil' Tjapinski, O. Levyc'kyj:

То була [...] доба культурного й національного руху, який так могутно зняв ся серед приспаного й омертвілого українського й білоруського життя, доба палких силкувань усякими мірами піднести освіту в краї, розбудити серед свого народу релігійну свідомість і національне почуття [...]. (Levyc'kyj 1913: 5)

Aussagen wie diese sind Legion und vergleichbare Standpunkte werden auch heute noch gerne vertreten (z.B. Halenčanka 2005a: 142–4). Es sind dies keineswegs Erblasten der Sowjetzeit, vielmehr wurden die Sowjets selbst traurige Erben dieser im Kern nationalromantischen Vorstellungswelt, die den der politisch-sozialen Situation des 19. Jhs. geschuldeten Programmpunkt der Erlangung der völkischen Einheit durch Bildungsmaßnahmen vollkommen ahistorisch als universale Forderung in das 16. Jh. zurückprojiziert.¹⁰ Ihara Klimaŭ (2001; 2012) kommt

⁹ Die Ausweitung des Nationsbegriffs vom Adel auf die Gesamtbevölkerung vollzieht sich in Polen unter dem Einfluss der Aufklärung erst ab der zweiten Hälfte des 18. Jhs. (Walicki 1990; Törnquist-Plewa 2000: 195). Es darf daher vermutet werden, dass *narod* bei Tjapinski eher in einem der diversen polysemischen Bedeutungen des Wortes *natio*, wie sie im 16. Jh. noch allgemein verbreitet waren, zu verstehen ist. Dabei kommt am ehesten die in Zentraleuropa dominante Bedeutung der Adelsnation in Betracht. Vgl. zum semantischen Spektrum des vormodernen Nationsbegriffs Zach (2004a).

¹⁰ Das Bild von Vasil' Tjapinski als Pionier der weißrussischen Nationalbewegung zieht sich durch die gesamte weißrussische Literaturgeschichtsschreibung angefangen mit Dovnar-Zapol'skijs (1899) groß angelegter Studie. Besonders prononciert und überschwänglich wird Tjapin-

das Verdienst zu, als erster Vasil' Tjapinski von der Unterstellung volksaufklärerischer Anliegen freizusprechen und seine Tätigkeit als intellektuelles und durchaus auch elitäres theologisches Vorhaben ins rechte Licht zu rücken. Dabei muss man jedoch zugeben, dass Vasil' Tjapinski nicht ganz unschuldig an seiner späteren nationalen Vereinnahmung ist, richtet er doch sein handschriftliches Vorwort zu seiner fragmentarischen NT-Übersetzung an das Rus'sische (NB: nicht weißrussische!) Volk als Adressaten und benennt es als Nutznießer seiner Übersetzung.

Den impliziten Hinweis im Vorwort, dass er, Tjapinski ein einfacher, ungebildeter Mann sei, könnte man im Grunde auch einfach als Bescheidenheitstopos beiseiteschieben:

ижем то не влох, не нѣмецъ або не доктор и ниякій постановеный межы попы

„Ich bin kein Italiener, kein Deutscher oder ein Doctor und auch kein unter die Priester Gestellter“ (*Predmova 2a*)

Doch sollte man sie eher als soziale Selbstkategorisierung lesen, was jedoch keineswegs bedeutet, dass man in Tjapinski einen Mann des einfachen Volkes im modernen Wortsinn sehen muss. Ihar Klimaŭ's (2012) abermalige Sichtung der biographischen Indizien weist Tjapinski deutlich als Kleinadeligen aus. Also wird man das Attribut *простый* in der Reihung *яко сприязливый, простой а щирый* (*Predmova 2a*) eher als Selbstaussage Tjapinskis über seine persönliche Wesensart und mehr vielleicht noch über seinen Bildungsstand sehen dürfen, und sie als Antonym zu dem andernorts in seinem Vorwort gebrauchten Attribut *учоный*, das man am ehesten als ‚theologisch geschult‘ verstehen sollte, werten müssen.¹¹ Wo aber der Kleinadel sich selbst das Attribut der ‚Einfachheit‘ zulegt, wird es schwierig mit Rothe (2005: 219) bei Tjapinski eine größere Nähe zur volksnahen „lutherischen Urreformation“ als zur Reformation „calvinischen Typus, der in Polen vor allem die Aristokratie anzog“, zu erkennen. Die verführerische Annahme der besonderen Volksnähe und Liebe zum „armen, gemeinen Mann“ entpuppt sich bei

ski durch Jančuk (1922) und Lastoŭski (1926) zum Nationalhelden hochstilisiert. Vgl. auch Halenčanka (2005b: 179). Koršunaŭ (1968: 231) versteigt sich in seiner Interpretation Tjapinskis als Volksaufklärer sogar dazu, das offensichtliche religiöse Anliegen dieses Bibelübersetzers als zweitrangig hinter dessen Einsatz für die Belange seines Volks und Vaterlandes einzuordnen – welche Belange dies auch immer im 16. Jh., als man mit Buchwissen noch keine Reichtümer aufhäufen und dringende Alltagsnöte zu lösen vermochte, gewesen sein mögen.

11 Dieselbe Gegenüberstellung von *prostyj* vs. *učenyj* findet sich bereits bei Franciscus Skorina: „понеже нетолико Докторове люди вченые в нихъ разумеють, но всякий человек' простой и посполитый чтучи их или слушаючи можетъ поразумети ...“ (zitiert nach Moser 2002: 232).

Tjapinski am Ende eher als Selbstliebe eines sich als einfach stilisierenden Adelsstandes.

Die Negatividentifikation soll Tjapinski möglicherweise zugleich auch von dem Verdacht der Listigkeit und Unaufrichtigkeit freisprechen, die sich hinter ausländischer Bildung verbirgt. Dieser Gedanke wird tatsächlich nur wenige Zeilen zuvor in aller Deutlichkeit ausgesprochen, so dass er in dem Bescheidenheitstpos noch deutlich nachhallt:¹²

не смыслены^М або красномовны^М выводи^М, не залецанымі ані часу угажваючымі словы, але яко спрыязливый, прастый а щірый, правдиве, вёрне, а ўвораісте [...]

,nicht in klügelnder oder schönrednerischer Weise, nicht mit schmeichelnden oder der Zeit gefälligen Worten, sondern freundlich, einfach und aufrichtig, wahrhaftig, getreulich und offen [...]‘ (*Predmova* 2a)

Man sieht hier auch deutlich, dass Ethnonyme nicht im Sinne nationalen Denkens, sondern als soziale Attribute für Bildungsträger zu lesen sind. Wie sollte man die Gleichung von Italiener = Deutscher = Doktor sonst verstehen? Das Ausländische steht für Schliff und Hochkultur. Die Wahl der nationalen Etiketten Italiener und Deutscher spiegeln dabei den Zustrom vor allem italienischer und deutscher wohlhabender Eliten und Intellektueller – man denke etwa an den italienischen Arzt und Antitrinitarier Giorgio Biandrata – in die Städte Litauens und an den Hof des Großfürsten und der litauischen Magnaten wider (Kot 1953: 205). Aus antitrinitarischer Sicht könnte der Hinweis auf die Doktoren vielleicht sogar als Zurückweisung der durch die Calvinisten Łaski und Lismanini vertretene Position gelesen werden, dass Jesus das Volk durch Doktoren und Pastoren regiere (Schmidt 2000: 85). Es ist also in der Tat ein Kontrast der Bildung und nicht der Ethnizität gemeint. Das eigene ist eben einfach, wie die einfache Sprache. Dies ist keineswegs national gedacht, vielmehr geht es um kulturelle Teilhabe. Dies hat nichts mit einer etwaigen Einigung der breiten Bevölkerung zum Kollektiv des nationalen Volkskörpers zu tun. Vielmehr wird die wahrgenommene Einfachheit des eigenen kleinadligen Standes zur Tugend stilisiert, um einen eigenen Anspruch auf Zugang zu den interessanten konfessionellen Fragen der Zeit zu reklamieren.

12 Die topische Gegenüberstellung von rechtgläubiger Einfachheit vs. heidnisch-häretischer Kunstfertigkeit stellte gerade mit Bezug auf sprachliche und argumentative Mittel einen Grundbestand orthodoxer Rhetorik jener Zeit dar – so nicht zuletzt auch in den Werken Ivan Višenskij (Goldblatt 1991: 8f). *Prostota* wäre in diesem Falle eher ein Markenzeichen und Gütesiegel in konfessionellen Glaubensfragen, das gerade in einem orthodoxen Umfeld seine vereinnahmende Wirkung nicht verfehlen konnte.

Doch scheint hier allerdings vordergründig der Gedanke mitzuschwingen, dass ein jeder sich der Schriftauslegung annehmen kann und auch soll. Tjapinski grenzt sich von Berufstheologen ab und scheint sich hier durchaus lutherisch als Anhänger einer Laientheologie aufzustellen. Das heißt aber nicht zwingend, dass für ihn jeder Bauer das Zeug zum Bibelphilologen hat.¹³ Er selbst gibt als Kleinadliger das Modell für den von ihm anvisierten einfachen Mann ab. Da nun Tjapinski aber aufgrund seiner wahrscheinlichen Beziehungen zu Szymon Budny den Antitrinitariern zugerechnet werden kann, sollte dennoch geprüft werden, inwieweit bei ihm nicht doch auch das sozialradikale Gedankengut der Antitrinitarier vor allem im polnischen Landesteil eine Rolle spielt, das in seinem Ständeschränken verneinendem Egalitarismus weit über reformatorische Vorstellungen hinausging. Dies behauptet Koršunaŭ (1968: 224) und verweist auf die radikal-egalitäre Haltung der Antitrinitarier, die sich durch die anarchistische Ablehnung von institutionalisierten Machthierarchien ebenso wie durch einen konsequenten Pazifismus auswiesen. Doch ist der Antitrinitarismus in Litauen, anders als in Polen, weitaus lebenspraktischer und weniger idealistisch und setzt an die Stelle eines radikalen Egalitarismus und Pazifismus eine eher sozialkonservative Haltung (Fleischmann 2006: 48). Dies gilt auch und vor allem für Szymon Budny, der anders als Petrus Gonesius, Marcin Czechowic und Grzegorz Pawel keineswegs radikalen anarchistischen Gedanken anhing: „[...] Szymon Budny entwickelte schon in seinem Katechismus von Nieśwież (1562) [...] seine gemäßigte soziale Doktrin, welche ausdrücklich die Vereinbarkeit von Ämtern, Obrigkeiten, Selbstverteidigung, gerechtem Krieg und Besitz mit dem Christentum herausstellte und sich wie ein Gegenstandspunkt zu Gonesius' Lehren liest“ (Fleischmann 2006: 35; vgl. auch Williams ³1992: 1161). Auch Tjapinski nahm in Sachen Pazifismus einen eher gemäßigten Standpunkt ein, wie ein durch Budny bezeugter Auftritt Tjapinskis vor seinen Glaubensbrüdern im Jahre 1578 in Łosk bezeugt (Kot 1957: 80). Es steht zu vermuten, dass Tjapinski auch in anderen Punkten mit Budny übereinstimmte und die Ständeordnung als gesellschaftliche Gegebenheit nicht zur Disposition stellte. Überhaupt muss betont werden, dass Fragen einer allgemeinen Volksbildung über die Ständegrenzen hinweg von kaum jemandem, auch nicht von den Antitrinitariern explizit diskutiert und auf die Tagesordnung gesetzt wurden.¹⁴ Ein

¹³ Dies gilt für die Reformationsbewegung im Allgemeinen. Der von verschiedenen Seiten ergangene allgemeine Aufruf, dass jedermann das Recht habe und entsprechend gerufen sei, sich theologischen Bibelstudien zuzuwenden, schloss immer auch die Einschränkung ein, dass eventuell nicht jeder hierzu in gleicher Weise befähigt sei (Frick 1989: 5, Fn. 13).

¹⁴ Lediglich Andrzej Frycz Modrzewski, der zwar den Antitrinitariern gedanklich nahe stand aber nie in ihre Reihen gehörte, fordert in seinem Traktat *De republica emendanda* den Zugang zur Schulbildung auch für die Armen (Schmidt 2000: 240). Interessanterweise findet sich sonst einzig

auch die Bauern einbeziehendes Programm einer echten und allumfassenden Volksbildung wäre somit nur indirekt aus der Forderung nach Gleichheit aller Menschen vor Gott abzuleiten. Dies bezieht sich aber zunächst nur auf Fragen von Macht und Abhängigkeit, die im 16. Jh. wohl noch nicht an die Bildungsfrage gekoppelt waren. Bildung via Schriftkultur war noch nicht als Schlüssel zur Macht identifiziert. Es ist auch nicht zu erkennen, dass die sozialradikal ausgerichteten Antitrinitarier und vor allem aber die anabaptistischen Böhmisches Brüder überhaupt an einem formal fundierten Schriftstudium interessiert waren. In fortschreitender Entfernung vom reformatorischen Grundgedanken hatten diese die gelebte Glaubenspraxis für sich wiederentdeckt, die sich wohl auf den Bibeltext zu stützen meinte, sich aber, nachdem die ‚Wahrheit‘ einmal herausgelesen war (primitiver Biblizismus), nicht mehr in weiteren diffizilen Spitzfindigkeiten ergehen wollte. Also ist auch aus dieser Ecke kein aufrichtiges Volksbildungsprogramm zu erwarten, – eher schon ein Abdriften in die Schriftlosigkeit einer charismatischen Bewegung, wo „auch der erste beste predigen könne, wenn er nur erleuchtet sei“ (Schmidt 2000: 92).¹⁵ Für eine genuine Bildungsarbeit tritt also nur der sozialkonservative, auf Erhalt der Ständegesellschaft bedachte Flügel um Budny ein. Dessen Konservatismus impliziert jedoch einen Bildungselitarismus. Bibelkunde wird auf einem Niveau betrieben, das aufgrund des erforderlichen Zeitaufwands die bäuerliche Landbevölkerung weitgehend ausschließen musste. Tjapinski selbst bietet hierfür das beste Beispiel. Seine philologisch akribische Auseinandersetzung mit dem Bibeltext hat kaum etwas von einem Volksbibelprojekt.¹⁶

Tjapinskis Wortwahl verleitet nicht allein dazu, in ihm einen Verfechter der Bildungsinteressen des einfachen Mannes zu sehen, es lassen sich bei ihm durch-

bei Piotr Skarga, der mit seinen *Żywoty świętych* explizit auch Bauern als Adressaten und Lesepublikum in den Blick nimmt (Schmidt 2000, 62: Fn. 45), ein Hinweis auf einen umfassenden Bildungsauftrag. Ohnehin waren Anteilnahme am Schicksal der Bauern und Engagement gegen die Leibeigenschaft kein antitrinitarisches Privileg. Es ist abermals Skarga, der zu dieser sozialen Frage sehr deutliche Worte fand.

15 Siehe hierzu vor allem die Ausführungen Andrzej Lubienieckis in seiner *Poloneutychia*, zitiert bei Fleischmann (2006: 42), sowie den bei Kot (1957: 21f) zitierten Auszug aus einem Brief an den kalvinistischen Prediger Zacius in Krakau. Für den breiteren gedanklichen Hintergrund dieser sekundären Abwendung von der Schrift vgl. auch Max Weber (2007: 111 und 127f), der in dieser Entwicklung eine zwingende Konsequenz des calvinistischen Prädestinationsgedankens erkennt, der, da die göttlichen Ratschlüsse dem Menschen am Ende verborgen bleiben, zu einer Abwertung der Bibelstudien als Weg zu Gott führen musste.

16 Sowieso scheint auch im Lutheranismus, der am konsequentesten auf eine schriftbasierte religiöse Massenbildung hinarbeiten bestrebt war, niemand an fortgeschrittene Bibelstudien als Klassenziel gedacht zu haben. Der Wortgebrauch Luthers, der seine Katechismen als ‚Laienbibeln‘ verstand, lässt die vorgesehenen Grenzen dieser Volksbildung errahnen (Zach 2004b: 193).

aus auch Anhaltspunkte finden, die an einen Sprachpatrioten modernen Zuschnitts denken lassen. So nennt Levyc'kyj (1913: 7) ihn etwa einen „палкий русин-патриот“. Es ist vor allem eine Passage aus der *Predmova*, die deutliche Elemente romantischen Geschichtsdenkens erkennen lässt:

Бо а хто бгбобойный не задръжить на такую казнь бжю глядечи, хто бы не муси^т плакати, видечи та^к велики^х княжа^т, таки^х пано^в значны^х, та^к мно^г дето^к неви^тны^х, мужо^в з жонами в таком зацно^м руско^м а злаца пере^т тымъ довшитно^м учоно^м народе языка своего славнаго занедба^е [...].

„Denn welcher Gottesfürchtige wird nicht erstarren, wenn er eine solche Strafe Gottes sieht? Wer müsste nicht weinen, wenn er in diesem edlen ruthenischen, insbesondere aber zuvor scharfsinnigen, gelehrten Volk, so großer Fürsten, solch hochmögender Herren, solch vieler unschuldiger Kinder, Männer samt (ihren) Eheweibern Vernachlässigung, ja Verachtung für ihre ruhmreiche Sprache sieht?“ (*Predmova* 4a)

Zunächst ist dies der Hinweis auf eine große Vergangenheit, die dem traurigen gegenwärtigen Zustand als Folge von Verfall und Unachtsamkeit gegenübergestellt wird. Es ist dies natürlich zum einen der zu allen Zeiten gerne bemühte Topos vom Goldenen Zeitalter. Auffälliger noch ist aber die charakteristische Gleichung von Volk und Sprache, die in der possessiven Formel *языка своего* die Idee von Sprache als Eigentum des Volkes impliziert. Es klingt ganz wie die Herdersche Formel, dass ein jedes Volk seine eigene Sprache besitze(n müsse). Doch darf man auch die Unterschiede nicht übersehen. Die Volkssprache der Romantiker ist zunächst die gesprochene Sprache als unmittelbarer Ausdruck gelebten Volksgeistes. Ihr schriftlicher Ausdruck sollte im Idealfall immer die Rückbindung an die Vielfalt der lebendigen Dialekte suchen. Gelehrsamkeit und deren Vernachlässigung, wie sie Tjapinski in den Vordergrund rückt, lassen aber eher an eine Sprachauffassung denken, bei der die Schriftlichkeit das Fundament bildet und eine vorzugsweise schulisch gestützte Sprachpflege den Spracherhalt sicherstellt und Vorzüglichkeit und Gelehrtheit des Ausdrucks über Authentizität gestellt werden. Hier scheint es eher um eine Kultursprache zu gehen, deren Vorzüge sich keineswegs aus ihrem natürlichen Wuchs, als vielmehr aus der Sprachzucht ergeben. Das dazugehörige Volk aber ist dann auch keineswegs die Masse eines sich selbst genügenden naturbelassenen Volkes in seiner ethnischen Gesamtheit, sondern eher eine der Erzeugung und Erhaltung einer schriftbasierten Hochkultur verpflichtete Bevölkerungsschicht. Ein entsprechendes Sprachprogramm des angemessenen und verfeinerten Sprachgebrauchs findet sich mit Bezug auf das Polnische als Sprache des polnischen Adels auch im *Dworzanin polski* Łukasz Górnickis (ed. Pollak 1954: 76ff). Es geht Tjapinski hier deutlich um eine gelehrte Schriftkultur. Die gesprochene Sprache ist für ihn, so will es scheinen, nicht nur zweitrangig, sie liegt sogar außerhalb seines Wahrnehmungs- und Inte-

ressenbereichs. Es sollte hier aber sogleich betont werden, dass es ihm anders als Górnicki nicht um eine allgemeine Gelehrsamkeit geht, wiewohl vermutet werden darf, dass er wie so viele andere seines Standes das Renaissanceideal des weitgereisten, kenntnisreichen und kultivierten Edelmanns verinnerlicht haben dürfte (Schramm 1965: 163). Vielmehr geht es ihm primär um die Durchsetzung der richtigen Haltung zum Glauben, die er, hierin ganz Protestant, nicht anders als durch eine in der Schrift begründete, formale theologische Gelehrsamkeit gewährt sieht. Entsprechend identifiziert Tjapinski dann auch die (wohl orthodoxe; s.u.) Geistlichkeit als Verantwortungsträger und eigentliches Problem des wahrgenommenen kulturellen Verfalls:

А на остато^к, што може^т быти жалоснейшая, што шкара^тшая, и^ж и тые, што се межи ними зову^т дхѡвными и учители, смѣле мовлю, намней его [письмо — D. S.] не вмею^т, намней его вырозуме^ня не знаю^т а ни се в не^м цвича^т, але и ани школы ку науце его нигде не маю^т.

„Was kann aber im Übrigen bejammernswerter sein, was abscheulicher, als daß auch diejenigen, die sich unter ihnen Geistliche und Lehrer nennen – freimütig sage ich es – am wenigsten Gottes Wort verstehen, am wenigsten seine Bedeutung kennen, noch sich darin üben; aber auch noch nicht einmal irgendwo Schulen für die Unterweisung darin haben.“ (Predmova 4a)

Die starke Bezugnahme auf Schriftlichkeit, vor allem aber der Hinweis auf ihre historische Vernachlässigung lässt am Ende sogar berechtigte Zweifel aufkommen, ob, wie so viele Kommentatoren glaubten, die durch das ruthenische Volk vernachlässigte ‚eigene Sprache‘ tatsächlich das Ruthenische meint, denn eine Gelehrsamkeit in ruthenischer Sprache gab es vor Tjapinski nicht. Wie noch zu zeigen sein wird, dürfte Tjapinski hier eher auf das Kirchenslavische verweisen, das an anderer Stelle in der *Predmova* (hierin Budny nicht unähnlich, s.u.) geschichtsmythisch als ursprüngliche Sprache einer primordialen slavischen Völkerschaft konzipiert wird, zu Zeiten Tjapinskis aber durchaus auch als Volkssprache der Ruthenen verstanden worden zu sein scheint.¹⁷

¹⁷ Cf. u.a. Andrzej Frycz Modrzewski, der über die Ruthenen schreibt: „At Russi non patiuntur aliquid in lingua a maioribus accepta mutari, qua apud eos sacra peragantur. Quid lingua illa non est eis uernacula?“ (1955: 301). Hier wird die Sakralsprache der Ruthenen, i.e. das Kirchenslavische, unmißverständlich als deren Vernakular wohl im Sinne einer ihnen als Volksbesitz eigenen Sprache angesprochen. Einen noch deutlicheren Widerhall des *языка своего* wird man in Frycz' Formulierung „Russi habent *sua lingua* sacra Biblia conscripta“ (a.a.O.) sehen dürfen. Zu Beginn des 17. Jhs. scheint Bischof S. Karnkowski mit ‚russisch‘ tatsächlich ‚kirchenslavisch‘ zu meinen, wenn er über den orthodoxen Klerus klagt, dass er auf Russisch sänge ohne es zu begreifen (cf. Bolek 1983: 28).

5 Fragen der konfessionellen Identität Tjapinskis

Bis hierhin sind wir davon ausgegangen, dass Vasil' Tjapinski ein Vertreter der Reformation, wahrscheinlich sogar seiner verschärften Variante, des Antitrinitarismus war. Dabei kann man sich auf entsprechende Aussagen in zahlreichen Handbüchern stützen (z.B. Karskij 1926: 99), und auch einige der bis hierhin angeführten Textstellen aus seiner handschriftlichen *Predmova* zum Evangelienruck deuten in diese Richtung. Ist aber Vasil' Tjapinski, wie in Handbüchern gelehrt wird, auch tatsächlich ein Vertreter der Reformation, resp. des Antitrinitarismus? Leider ist die Antwort auf diese Frage nicht ganz einfach. Tjapinski selbst liefert in seinem Vorwort kein offenes und unmissverständliches Bekenntnis in diese Richtung und auch die dürftigen biographischen Daten bringen hier kaum Gewissheit. Dovnar-Zapol'skij (1899: 1031) nimmt denn auch in seiner grundlegenden Studie zu Tjapinski eine agnostische Haltung ein und meint, dass Absicht und Hintergrund der Übersetzung unklar seien, da das Vorwort keinen direkten Hinweis auf die konfessionellen Ansichten des Übersetzers enthalte. Für Levyc'kyj bestand kein Zweifel, dass Tjapinski orthodox war. Er weist den erstmalig von Archimandrit Leonid (1884) geäußerten Verdacht des Arianismus Tjapinskis mit dem Hinweis zurück, dass das Vorwort von Eifer und Hingabe für die Interessen der orthodoxen Kirche zeuge (Levyc'kyj 1913: 10). Efim Karskij (1896: 19) identifizierte das polnische Evangelium Szymon Budnys als eine der Quellen für Tjapinskis Evangelienübersetzung und zog daraus den Schluss, dass Tjapinski dem Kreis um den Antitrinitarier Szymon Budny angehörte.¹⁸ Aleksander Brückner (1896) vermochte schließlich zwei Erwähnungen eines gewissen Wasil'/Bazil Ciapiński in Werken Szymon Budnys zur Klärung der Frage beizusteuern, die von der Mehrheit der Gelehrten als unzweifelhafter Beweis des antitrinitarischen Hintergrunds anerkannt wurden, während Levyc'kyj (1913: 11) die Identität mit dem Evangeliendrucker gleichen Namens nicht als erwiesen ansah. Ein starkes Indiz für die orthodoxe Identität Tjapinskis sah Hruševs'kyj (1912: 56) in dessen Appell an die ruthenischen Magnaten, auf den Metropolit und die Geistlichkeit einzuwirken und diese darin zu unterstützen, für die theologische Bildung im Lande einzutreten. Dass in der betreffenden Passage der orthodoxe Klerus angesprochen wird, kann keinem Zweifel unterliegen, und es gibt in der Tat zu denken, dass ein vorgeblicher Protestant einen Appell wie diesen an die orthodoxe Geistlichkeit richten soll:

¹⁸ Den Nachweis, dass Tjapinskis Übersetzung tatsächlich sehr starke und durchgehende Abhängigkeiten von Budnys polnischer Evangelienübersetzung von 1572 aufweist, erbringt Rothe (2005: 204–206).

[...] для заплаты собе ꙗ пана ве^чнос, тому народу вашому неуместностью заведеному и утрапеному допомагаючи, митрополита вашего, владыкъ и учителей ваши^х до того про³бами вашими вели, жебы [...] слова бж^его сами се учили и други^х, а з маетностей и именей [...] школы заложити и науку слова бж^его, ꙗ та^к много лѣ^т занедбаную, выдвинуги братьи вашей хотели и усиливали.

„[...] um des ewigen Lohnes vom Herrn für euch willen, diesem eurem vom Unwissen verführten und gequälten Volke helfend euren Metropolit, eure Bischöfe und Lehrer durch eure Bitten dahin führtet, dass sie [...] im Worte Gottes sich selbst und andere unterrichteten von den Besitztümern und Gütern [...] Schulen zu gründen und die Lehre von Gottes Wort, die seit so vielen Jahren vernachlässigt worden ist, für eure Brüder fördern wollten und sich bemühten.“ (*Predmova* 7a)

Es scheint vordergründig kaum anders denkbar, als dass sich hier ein orthodoxer Christ, wiewohl über den Umweg der unmittelbar angesprochenen Magnaten, an seinen Klerus wendet. Doch beruht dieser Schluss auf der möglicherweise irrigen Unterstellung, dass Orthodoxie und Protestantismus in Ruthenien einander als deutlich geschiedene Lager mit verfestigten Hierarchien und Standpunkten gegenüberstehen. Man war in der Vorstellung Levyc'kyjs und vieler anderer entweder Orthodoxer oder Protestant, *tertium non datur*.¹⁹ Die Einschätzung Wagners (1986: 37), der festhält, dass sich innerhalb der Reformation die konfessionelle, theologische und kirchliche Sonderung bereits vollzogen hatte, bevor der Protestantismus nach Polen-Litauen gelangte, scheint dies ebenso zu bestätigen, wie die durch Grzegorz Paweł bewirkte Organisation der polnischen Antitrinitarier in der *ecclesia minor* ab 1565 (Schmidt 2000: 91). Doch kann auch nicht übersehen werden, dass die konfessionelle Affiliation von Familien und Individuen in der Umbruchssituation des 16. Jhs. in Litauen keineswegs gefestigt war und eine enorm hohe Durchlässigkeit aufwies (cf. Kot 1953: 235–240), so dass eher von einem Klima der freien persönlichen Erkundung der sich plötzlich erweiternden konfessionellen Landschaft mit ihren vielfältigen, eben auch kirchlich-organisatorischen Optionen auszugehen ist.²⁰ Mit Bezug auf die ruthenischen Protestan-

19 Auch Klimaū (2001: 121) nimmt den möglichen Widerspruch zu seiner Hypothese von Tjapinski als protestantischem Theologen wahr und löst ihn für sich mit der Bemerkung auf, dass ein protestantischer Hintergrund ja keineswegs orthodoxe Kontakte ausschließen müsse. Dies ist sicher richtig, doch geht auch dieser Einwand von einer bereits vollzogenen Trennung in hermetische konfessionelle Lager aus.

20 Es sei allerdings festgehalten, dass sich die Freiheit konfessioneller Selbstfindung nicht über den Rahmen des Adels hinaus weiter nach unten erstreckte. Stifterfamilien bestimmten nach dem Grundsatz ‚*cuius regio, eius religio*‘ die konfessionelle Ausrichtung ihrer Patronatsgemeinden (Wagner 1986: 43). Litauen erweist sich hierbei jedoch als Sonderfall, da der Kanzler Mikołaj Radziwiłł eine weitestgehende Toleranz gegenüber jedweder Form protestantischer Glaubensäußerung übte.

ten, und dies gilt vielleicht ganz besonders für die Antitrinitarier, sollte somit keineswegs von einer etablierten Kirche ausgegangen werden. Es erscheint angemessener, sie als dynamische Bewegung zu verstehen, die zwar Doktrinen und Dogmen kritisch diskutierte, aber keineswegs eine weitere Kirchenspaltung anstrebte.²¹ Zum vermuteten Zeitpunkt des Wirkens Tjapinskis im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts ist die Kirchenspaltung zwar für den römisch-katholischen Westen bereits vollzogen und die Hoffnung auf eine Erneuerung der „*una sancta ecclesia*“ zerstört, doch konnten Anhänger protestantischen Gedankenguts mit einem orthodoxen Hintergrund durchaus noch die im Nachhinein vielleicht unrealistische Hoffnung hegen, die Orthodoxie nach ihren eigenen Vorstellungen umzugestalten, also eine Reformation im eigentlichen Wortsinn innerhalb der Orthodoxie auf den Weg zu bringen,²² anstatt eine weitere Kirchenspaltung herbeizuführen. Dass dies von Seiten der Orthodoxie anders gesehen wurde, bezeugt nicht zuletzt der bereits 1558 durch Ivan IV. angezettelte Livländische Krieg, der als Kampf gegen Luthertum und Katholiken gedacht war, und auch der der Reformation freundlich zugeneigte Fürst Konstantin Ostroz'kij suchte in erster Linie den politischen, weniger den theologischen Schulterschluss mit den litauischen Reformierten (Wagner 1986: 48). Von Moskau aus aber wurden alle Reformierten unterschiedslos als in sich geschlossener Parteiblock wahrgenommen (Halenčanka 2005a: 141), entsprechend der Logik des Abwehrkampfes. Tjapinskis Appell an die orthodoxen Eliten wird man aber eher als Versuch würdigen wollen, diese für die Ideen der Reformation zu gewinnen. Tjapinski scheint hierin die Konfessionspolitik der großen litauischen Magnaten, allen voran Mikołaj Radziwiłł des Schwarzen im Kleinen zu betreiben. Diese hofften durch die Unterstützung der Reformation den Einfluss der mit dem Königshof engstens verbundenen katholischen Kirche in Litauen zu schwächen und damit ihre eigene politische Unabhängigkeit zu befördern (Kot 1953: 209). Tjapinski aber war nicht der einzige Protestant, der eine auch theologische Einigung mit der Orthodoxie ins Auge gefasst hatte. Was er im Kleinen durch seinen Bibeldruck und dem damit verbundenen Appell anstrebte, versuchten im Großen die Vertreter der Orthodoxie und der

²¹ Eine entsprechende Einschätzung Tjapinskis nimmt auch Hruševs'kyj (1907 VI) vor. Vgl. auch Halenčanka (2005b: 178).

²² Ein entsprechendes Interesse der Reformation an der Orthodoxie zeigt sich auch in Südosteuropa, wo Rumänen, Serben und Griechen in das Blickfeld protestantischer Evangelisierung gerieten (Zach 2004b: 199). Auch Zach stellt eine Interpretation der damaligen Evangelisierungsbestrebungen als Proselytenmacherei, wie sie ja nur zwischen verfestigten, einander gegenüberstehenden Konfessionslagern denkbar ist, in Abrede und stellt den universalen, durchgehend von innerhalb der jeweiligen regionalen Lebensgemeinschaften getragenen Charakter der evangelischen Bewegung heraus, was sie in der prägnanten Formel auf den Punkt bringt: „Trennlinien wurden erst später gezogen“ (2004b: 203).

Protestanten auf einer Zusammenkunft im Palast der Fürsten Konstantin von Ostrog am 24.–27. Mai 1599 zu erreichen, nämlich eine auch theologisch-rituelle Fusion von Orthodoxie und Protestantismus. Kennzeichnend ist auch hier, dass die Initiative von den Protestanten ausging und an den um ihren Traditionsbestand, namentlich den Ritus fürchtenden Vertretern der Orthodoxie scheiterte (Wagner 1986: 52–55).²³

Selbstredend soll Tjapinski keine bewusste politische Agenda unterstellt werden. Vielmehr schufen Magnaten wie Mikołaj Radziwiłł den Rahmen, innerhalb dessen sich der ansässige Kleinadel konfessionell und identitär neu definieren konnte. Bei den Aktivisten an der Basis, zu denen Tjapinski zu rechnen ist, dürfen wir zweifellos ein aufrichtiges Streben nach spiritueller Erneuerung unterstellen. Dabei dürften die Ideen der Reformation keineswegs als dogmatisch festgelegte, unverhandelbare Positionen, die es zu übernehmen galt, verstanden worden sein, sondern als Aufforderung zur intellektuellen Auseinandersetzung mit bestehenden Positionen. Eben dieser Aufruf zu einer Wiederbelebung dynamischer theologischer Reflexion jenseits festgefahrener Glaubenssätze wird durch Tjapinski wiederholt sehr deutlich formuliert, so z.B. in:

Ова и^х охотными и хутливими ку мо^жнейши^м наука^м в слове свое^м, ку стато^чному ро^зсудку и ку умеетности па^ноу чини^т и выбудить.

„Dieses alles soll sie (bereit) machen und erwecken zu kraftvolleren Lehren im Worte des Herrn, zu einem wohlbedachten Urteil und zu seiner Erkenntnis.“ (Predmova 3a)

Passagen wie diese atmen den Geist der Reformation und artikulieren ihr ureigentliches Anliegen einer lebendigen Theologie als Grundlage des Glaubens, die sich nicht im engen Kreise einer auf Sicherung des Glaubensinhalts als statisches, privilegiertes Wissen bedachten Priesterkaste bewegen sollte, sondern gerade die Laienbeteiligung als Voraussetzung ihrer Vitalität einfordert, so wenn Tjapinski, der selbst das beste Beispiel eines Laientheologen abgibt, jene an den Pranger stellt, die ‚bescheidene und ungebildete Menschen nicht ertragen können‘:

[...] же живого члѣка в дарехъ, а злѣща своего або собе знаемого, лю^{ди} скромне и бе^з образы зноси^т не могу^т [...]

„[...] dass sie einen an Gnadengaben Lebendigen – insbesondere einen der Ihren oder ihnen Bekannten –, bescheidene und ungebildete Menschen nicht ertragen können [...]“ (Predmova 8a)

23 Auch bei den Siebenbürger Rumänen stellte sich der Erhalt des orthodoxen Ritus als maßgebliches Hindernis für die Reformation dar (Zach 2004b: 202).

Die Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten auf Basis einer schriftbasierten Laientheologie, wie sie bei Tjapinski unmissverständlich anklingt, ist aber nachgerade das Markenzeichen der Reformation.²⁴ Es bleibt dabei allerdings die offene Frage, wieweit Tjapinskis Laientheologie letztlich reichen sollte. Wie bereits gezeigt wurde, kann Tjapinski wohl von Sympathien für oder gar einer Nachfolge der sozialradikalen Ideen des Rakower Kreises freigesprochen werden. Aber selbst in Raków hatte man nach den Wirrnissen konsequenten laientheologischen Experimentierens ein Einsehen und besann sich wieder auf das Priesteramt (Fleischmann 2006: 140). Vor diesem Hintergrund scheint es ratsam, die laientheologischen Anklänge bei Tjapinski eher im Sinne einer offenen Theologie im engeren Kreise philologisch gesinnter hervorragender Bibelexperten zu verstehen. Seine Theologie richtet sich damit eher gegen den institutionellen Charakter des Priesteramtes, das, wie seine orthodoxe Umwelt ihm täglich nur allzu deutlich vor Augen geführt haben muss, geistige Stagnation befördert. Auch wenn er sich selbst durch das Attribut *prostyj* vom Elitarismus höchster Erudizität abzugrenzen scheint, zeugt die skrupulöse philologische Anlage seiner Evangelienübersetzung doch von einer methodologischen Strenge, die nur in einem Umfeld enthusiastischer Hingebung, also eben in einem Expertenkreis gedeihen kann.

Vor dem Hintergrund des bis hierhin Gesagten sowie der noch folgenden Ausführungen, die den protestantischen Charakter des ganzen Bibelprojekts Tjapinskis erweisen, scheint es mir sinnvoll, gegen Levyc'kyj (1913) von einer Identität des Bibeldruckers und -übersetzers Vasil' Tjapinski mit dem gleichnamigen Mitglied des Kreises um Szymon Budny auszugehen.²⁵ Die Annahme der Nichtidentität wirkt ohnehin recht gezwungen. So ist es zwar richtig, dass es zur selben Zeit durchaus mehrere Personen desselben Namens gegeben haben mag, aber dass zufällig zwei Personen identischen Namens sich in sichtbarer Weise für die Förderung der Theologie bei den Ruthenen einsetzen sollen, scheint mir doch des Zufalls zu viel.

Dass die Hinwendung an das Volk der Rus' und an die orthodoxe Geistlichkeit gemeinsam mit dem dazugehörigen Lob des Kirchenslawischen als rus'sische Traditionsgrundlage (s. im Einzelnen weiter unten) keineswegs auf eine pro-or-

24 Wiewohl dies bereits früh von den orthodoxen Bruderschaften aufgegriffen wurde (Wagner 1986: 44).

25 An dieser Stelle kann noch als vorsichtiger Hinweis auf den protestantischen Hintergrund Tjapinskis nachgereicht werden, dass er in seiner *Predmova* unmissverständlich von einem Katechismus, den er herauszugeben vorhat, spricht. Die Herausgabe von Katechismen scheint aber nach Sichtung der ruthenischen Altdrucke eher keine Domäne der Orthodoxie. In Litauen selbst wurde nach dem bekannten Katechismus von Nieśwież 1562 nur noch ein einziger Katechismus in Vilnius 1585 veröffentlicht (KB 62, no. 15), dessen Herausgabe wohl durch Jesuiten veranlasst wurde.

thodoxe und damit per se anti-reformatorische Haltung schließen lässt, belegt zu guter Letzt Szymon Budny, der sich im Vorwort zu seiner Katechisis von 1562 ‚an alle rechtgläubigen Christen ruthenischer Sprache‘ (*къ всем благоверным христианом языка руского*) wendet (Halenčanka 2005a: 144). Auch die Erhebung des Kirchenslavischen zur Traditionsgrundlage und zum nachahmenswerten Vorbild findet sich bei Budny (s. u.), wo sie möglicherweise sogar als Versuch der kulturellen Integration des einstweilen noch bikulturell gespaltenen polnisch-ruthenischen Adels gelesen werden kann. Tjapinski strebt ebenso wie Budny ganz im Sinne der Reformation unter Hinweis auf die ihrerseits im besten Sinne integrative Tradition der slavischen Kirchensprache eine Integration und Überwindung von bestehenden Gegensätzen an. Es scheint fast, als wolle er Budnys anfängliches Vorhaben der Verbreitung reformatorischer Ideen unter der orthodoxen Geistlichkeit²⁶ wiederbeleben. Beiden ging es gewiss nicht um segregatives *nation building* und die damit einhergehende Begründung von kulturellen Nationen. Vielmehr sollte man in der Einladung an das Volk einen Aufruf sehen, bestehende Unterschiede zu überdenken und eine kulturelle Harmonisierung im Zeichen eines lebendigen universalen Christentums in Angriff zu nehmen. Diesen Universalismus aber erkannten sowohl Tjapinski als auch Budny in der kirchenslavischen Tradition als gemeinsames kulturell-konfessionelles, keinesfalls aber als ethnisches Erbe.

6 Synopsis, radikaler Literalismus, Glossen und Tjapinskis Sprach- und Bildungsprogramm

Bevor wir uns dem mutmaßlichen Sprachprogramm Tjapinskis und damit der praktischen Zielsetzung seines Evangeliendrucks zuwenden, sollte der Textzeuge erst noch einmal in aller Kürze vorgestellt werden. Nur zwei Exemplare des unvollständigen Evangeliendrucks sind erhalten, und zwar (1) St. Petersburg, RNB Pogodin 1.1.29 und (2) Archangel'sk, Kraevedčeskij muzej 3531 (KB 61–2, No. 12). Der Petersburger Text findet sich eingebunden in ein handschriftliches Textkonvolut, das ursprünglich dem Kloster Suprasl' gehörte und im Zuge kriegerischer Auseinandersetzungen Mitte des 17. Jahrhunderts in den Besitz der Moskauer Adelsfamilie der Žurakovskie gelangte. Vom Druck erhalten ist nur das Ev. des Matthäus und des Markus. Im handschriftlichen Vorwort (*Predmova*) Vasil' Tja-

²⁶ Zu Budnys Interesse an der orthodoxen Geistlichkeit als Zielgruppe für die Reformation vgl. Kot (1953: 212).

pinskis, das dem Suprasler Exemplar des Evangeliums beigegeben ist, ist allerdings noch vom Beginn des Lukas-Evangeliums die Rede.²⁷ Das Johannes-Evangelium hat demnach nie das Druckstadium erreicht. Es ist bedauerlicherweise kein Frontispiz erhalten, sodass das Jahr der Drucklegung nur vermutet werden kann. Angesichts der Aufnahme in das Suprasler Konvolut, dass 1580 fertiggestellt wurde, gilt das Jahr 1580 als *terminus ante quem*. Die inzwischen unzweifelhaft nachgewiesenen Abhängigkeiten von der ersten Bibelübersetzung Budnys, die 1572 in Nieśwież erschien, ergibt einen entsprechenden *terminus post quem*.²⁸ Eine besonders augenfällige Eigenheit des Drucks ist die synoptische Gegenüberstellung von ruthenischer Übersetzung und kirchenslawischem Original. Ein näherer Vergleich der beiden abgedruckten Textzeugen lässt recht schnell unzweifelhaft deutlich werden, dass der kirchenslawische Text tatsächlich auch der übersetzte Text ist. Unterstützend hat Tjapinski polnische Bibelübersetzungen, vor allem die Szymon Budnys, hinzugezogen.

Wenden wir uns zunächst der Übersetzungstechnik zu, für die ein radikaler Literalismus kennzeichnend ist. Die vernakulare Übersetzung zeichnet sich durch eine nahezu ausnahmslose ‚numerisch identische und positionsgleiche Äquivalenz‘ (Trost 1973) zwischen Original und Übersetzung aus (Suprun & Klimov 1994: 45). Die Wortfolge des Originals wird exakt eingehalten. Zugeständnisse finden sich nur bei Rektionsunterschieden, wo etwa einem *bare nominal* des kirchenslawischen Originals im Ruthenischen eine Präpositionalphrase entspricht. Systematische Abweichung vom kirchenslawischen Original zeigt sich nur auf lexikalischer Ebene (Suprun & Klimov 1994: 46), wobei möglicherweise eine durch die synoptische Darstellung erzwungene Tendenz zur Abstandsmaximalisierung wirksam war. Lexikalische Äquivalente folgen einem recht strengen Prinzip para-

²⁷ Kawecka-Gryczowa (1959: 69) vermutet, dass das Vorwort nicht für das Evangelium selbst, sondern für einen daselbst erwähnten Katechismus-Druck bestimmt war. Tjapinski schreibt dort: „До чого [...] ты^м часомъ то^т катехиси^с [...] имъ [scil. den Evangelien] вперёдъ даю“ (*Predmowa* 3a). Da der Katechismus in der *Predmowa* zuvor nicht erwähnt wurde, kann das Demonstrativum *то^т* keine textinterne Anaphore leisten, sodass die Deixis außerhalb des Textes liegen muss. Eine Verweisung auf den dem Leser vorliegenden Katechismus, dessen Teil das Vorwort ausmacht, erscheint darum in hohem Maße wahrscheinlich. Der Katechismus kann allerdings nicht weiter identifiziert werden und in Anbetracht der Handschriftlichkeit des Vorworts mag bezweifelt werden, ob sein Druck je verwirklicht wurde. Kawecka-Gryczowa vermutet eine (geplante) Neuauflage des Katechismus von Nieśwież von 1562.

²⁸ Zu beiden Textzeugen vgl. ausführlich Halenčanka (2005c), der S. 186 im Übrigen die sinnfällige Vermutung ausspricht, dass das Evangelium vermutlich nie über den Andruck hinausgelangt ist. Hierauf weist, dass die Folia in beiden erhaltenen Exemplaren ohne Rücksicht auf die Abfolge der Bögen eingebunden wurden. Das Schweigen der Quellen über das Evangelium Tjapinskis bis zu seiner Wiederentdeckung im 19. Jh. stützt diese Annahme.

digmatischer Äquivalenz (Stern 2002: 171), bei dem jedes kirchenslavische Lexem stets nur durch dasselbe ruthenische Lexem übersetzt wird.²⁹ Diese paradigmatische Äquivalenz ist mit großer Konsequenz durchgehalten, was Suprun & Klimov (1994: 47) zu der Vermutung veranlasste, dass Tjapinski bei der Übersetzung mit einem Glossar gearbeitet haben könnte.

Die synoptische Darbietung von kirchenslavischem Original und ruthenischer Übersetzung ist zunächst als Novum in der ostslavischen Schriftkultur (Halenčanka 2005b: 183) eine Eigenheit, die Tjapinskis Evangeliendruck von anderen vernakularen Evangeliendruckern in Polen-Litauen unterscheidet.³⁰ Die Frage nach Sinn und Zweck dieser Gegenüberstellung drängt sich sogleich auf, doch dürfte sie vor allem diejenigen, die Tjapinski als Gründervater der weißrussischen Nation oder eine Art reformierten *narodnik* des 16. Jhs. sehen wollen, in gewisse Erklärungsnot bringen. Was soll das einfache Volk mit dem verstaubten und unzugänglichen kirchenslavischen Text anfangen? Lastoŭski (1926) machte sich seinen eigenen Reim darauf und meinte, das ‚tote Kirchenbulgarische‘ solle die Vitalität und Volksnähe der ruthenischen Übersetzung durch den Kontrast nur umso anschaulicher machen, – als bedürfe es bei einer echt volkstümlichen Übersetzung hier noch des Beweises und der Überzeugungsarbeit. Koršunaŭ (1968: 228) vermutet sogar, dass Tjapinski, den er sich in heroisch verklärender sowjetischer Denkungsart nicht anders als durch eine reaktionäre Geistlichkeit verfolgt und bedroht vorstellen konnte, den kirchenslavischen Text zur Beschwichtigung seiner Gegner mitabgedruckt habe, – als ob sich reaktionäre Finssterlinge so leicht besänftigen ließen. Surkova (2015: 105) erkennt in der Synopse ein bewusst gewähltes Verfahren, um den Abstand zwischen Kirchenslavisch ei-

²⁹ Allerdings zeigen sich doch auch etliche Abweichungen von diesem mechanischen Verfahren. Ein Beispiel lexikalischer Variation bespricht Smirnova (2009: 204).

³⁰ Klimaŭ (2005: 196) kennzeichnet die Praxis synoptischer Bilinguendrucke als „charakteristisch für Weißrussland und Wolynien zwischen 1570 und 1640“, was leichthin den Eindruck erweckt, als folge Tjapinski hierin einem allgemeinen Trend (eine ähnliche Formulierung findet sich auch bei Tolstoj 1988: 63). Zunächst ist es fraglich, ob von einem Trend die Rede sein kann, denn es geht letztlich nur um eine kleine Zahl von Drucken, deren synoptische Anlage überdies mit einer einzigen Ausnahme eine gänzlich andere Intention und einen anderen Hintergrund als bei Tjapinski vermuten lässt. Es handelt sich bei diesen vermeintlichen Parallelen keineswegs um Drucke biblischer oder anderer Grundtexte, die es über die Übersetzung zu erschließen gilt, sondern durchweg um polemische Traktate, die sich vermutlich zur Erhöhung ihres Wirkungsradius einer parallelen Textwiedergabe in einer polnischen und einer ruthenischen Variante bedienen. Dabei machen die ruthenischen Varianten eher den Eindruck einer Transliteration denn einer eigentlichen Übersetzung. Die wenigen Ausnahmen, die wie das Evangelium Tjapinskis einen kirchenslavischen Text seiner ruthenischen Übersetzung gegenüberstellen, listet Danylenko (2006: 89f) auf.

nerseits und Ruthenisch andererseits kontrastiv zu maximalisieren. Es wäre dabei wohl an eine Art Leistungsdemonstration zu denken, die in der Verschiedenheit der beiden Idiome die Unabhängigkeit und zugleich die Gleichwertigkeit des Ruthenischen gegenüber dem Kirchenslavischen vor Augen führen soll. Abwegig ist dieser Gedanke nicht, doch sehen wir in der – zuvorderst lexikalischen – Abstandsmaximalisierung eher eine unbeabsichtigte Folge, denn eine Intention der synoptischen Darstellung. Einen interessanten Ansatz, der sich mit unserer Annahme einer protestantisch-orthodoxen Synthese bei Tjapinski deckt, verfolgt Klimaš (2005: 195 und 198), der hinter der Synopsis mit ihren vielen textkritischen Marginalien einen Versuch erkennt, die orthodoxe Geistlichkeit für die Reformation zu gewinnen.

Der jeweilige Beweggrund für die Wahl einer synoptischen Darbietung sollte sich auch in der Art, wie beide Texte durch die Synopse zueinander in Bezug gesetzt werden, widerspiegeln. So verträgt sich Lastoŭskis Annahme der Vitalitätsdemonstration nicht mit der rigorosen Buchstabentreue der ruthenischen Übersetzung Tjapinskis. Wohl würde sie aber zu Koršunaŭs Annahme der Beschwichtigung von Gegnern wie auch zu Klimašs Hypothese der Rekrutierung der orthodoxen Geistlichkeit passen. In beiden Fällen hätte die Übersetzung die Aufgabe, sich des kirchenslavischen Textes durch genaue Befolgung des Wortlauts würdig zu erweisen. Darüberhinaus zeitigt die Wahl der Synopse möglicherweise aber auch unbeabsichtigte Effekte. Tolstoj (1988: 67) beobachtete, dass einsprachige ruthenische Texte eine engere Verbundenheit mit der sprachlichen Tradition des Kirchenslavischen zeigen als die synoptischen Bilinguen.³¹ Im Falle der polnisch-ruthenischen Bilinguen erklärt sich dies recht leicht durch die Technik der Transliteration aus dem Polnischen. Für die kirchenslavisch-ruthenischen Bilinguen, namentlich für Tjapinski, dürfte der vor allem auf lexikalischer Ebene zu beobachtende vernakulare Purismus, der selbst nicht vor artifiziellen Bildungen nach dem Verfahren der ‘Metaslavismen’ (Keipert 1998) wie *бологий* für *благий* oder *коровать* für *кровать* zurückschreckt (Šakun 1963: 131), dem Umstand geschuldet sein, dass die synoptische Darstellung es mit sich bringt, für möglichst jedes kirchenslavische Wort ein ruthenisches Pendant finden zu müssen. Der Darstellungsmodus der Synopse erzwingt sozusagen *nolens volens* eine maximale Kontrastivität der Übersetzung auf der paradigmatischen Ebene lexikalischer Äquivalente, – ein Aspekt, der in der bisherigen Literatur zum Thema, wie etwa Aničénka (1966), übersehen wurde. Dies hat wenig mit einer Hinwendung zum

31 In diesem Sinne auch Rothe (2005: 200), der die konsequente terminologische Volkssprachlichkeit Tjapinskis gegenüber den Übersetzungen Skorinas und des Evangeliums von Peresopnyce herausstreicht. Vgl. auch Aničénka (1966).

gesprochenen Vernakular zu tun, die Tomasz Kamusella hinter Tjapinskis Purismus vermutet (2009: 154). Nur in wenigen Fällen, die Rothe (2005: 201f) auflistet, hält Tjapinski an einschlägigen kirchenslavischen Lexemen fest. Auf diesem Wege lässt Tjapinski eine Version des Ruthenischen entstehen, die sich in ihrer dem äußeren Anschein nach konsequenten Volkssprachlichkeit deutlich von der sonstigen ruthenischen Textproduktion abhebt. Mit seinem unwillentlichen lexikalischen Purismus liefert Tjapinski seine höchst eigene Antwort auf die Frage, wie die ruthenische Schriftsprache, ein einstweilen noch unfokussiertes Agglomerat aus einander ähnlichen, aber doch jeweils verschiedenen Versuchen überregionalen Schreibens (Tolstoj 1998: 61f; Stern 2013: 204f), einmal aussehen könnte.

Auf der paradigmatischen Achse der ruthenischen Relexikalisierung des kirchenslavischen Textes wird zwar einerseits eine maximale, wenngleich auch etwas künstliche Vernakularität erzeugt, doch hat diese eine ebenso strenge Interlinearität auf der syntagmatischen Achse zur Voraussetzung, sodass gleichzeitig eine exakte syntaktische Kopie des kirchenslavischen Originals ohne Rücksicht auf die sprechsprachliche Syntax entsteht. Tjapinskis Übersetzung wird von technischen Vorgaben (kontrastive Synopsis) in eine übermäßige Mechanisierung des Übersetzungsverfahrens (konsequenter Maximalkontrast für jede einzelne Übersetzungseinheit + strikte technische Interlinearität/Positionsäquivalenz) getrieben. Man wird hierin eine Bestätigung der eingangs geäußerten allgemeinen Hypothese von der technischen Grundlage des protestantischen *sola scriptura* zumindest für den speziellen Fall Tjapinskis sehen können.

Das gewählte streng formale Übersetzungsverfahren wird durch Tjapinski in seiner *Predmova* eigens mit einer Rechtfertigung bedacht, wobei der Bezug zum autoritativen kirchenslavischen Grundtext als Motivation angegeben wird:

Вжо бо а еше хотя^ж то не бе³ болшоє трудности пришло, иж² двема єзыки, зара³ и словє^нски^м и при не^м тут же рускимъ, а то набол^нши и словє^нскимъ, а злациа слово ѿ слова такъ, яко они вси ве³де во вси^х свои^х црква^х чту^т и маю^т, не о^лно для лѣпшоє и^х вѣри — же се не новое што, але и^хже властноє и^м подає^т —, але те^ж и для лѣпшого и^м розсудку, на^нто и для и^х самихъ цвиче^ня в то^м не леда учоно^м єзыку словє^нскомъ.

„Zumal nämlich auch dieses nicht ohne große Mühe geschah, nämlich in zwei Sprachen, zugleich auf (kirchen)slavisch und gleich daneben auf ruthenisch — und dabei die größere (Mühe) mit dem (Kirchen)slavischen, insbesondere Wort für Wort (zu übersetzen), so wie sie alle überall in all ihren Kirchen (es) lesen und haben — nicht allein um ihres besseren Glaubens willen — denn dies ist nichts Neues, denn es gibt ihnen ihr Eigenes —, sondern auch für ihr besseres Verständnis, darüber hinaus auch zu ihrer eigenen Übung in dieser wenig gelehnten (kirchen)slavischen Sprache.“ (*Predmova* 3a).

Jedem wird klar sein, – und wir sollten davon ausgehen, dass auch Tjapinski selbst dies klar gewesen sein dürfte –, dass das Verfahren einer besonders stren-

gen interlinearen Übersetzung, die also nicht nur syntagmatische Äquivalenz, sondern auch paradigmatische Äquivalenz in der Wahl immer gleicher lexikalischer Pendants unabhängig vom jeweiligen Sinnzusammenhang des Textes praktiziert (Suprun & Klimov 1994; Rothe 2005: 200f), alles andere als einen für den Schriftlaien, bzw. den Mann aus dem Volke verständlichen Text erzeugt. Hätte Tjapinski einen Lesetext erzeugen wollen, der Schriftlaien das Leben und die Weisheit Jesu nahebringen soll, – wäre es ihm also einfach nur um die Verkündigung christlicher Glaubensweisheit gegangen –, hätte er vermutlich ein anderes Vorgehen gewählt mit einem gänzlich anders gearteten volkssprachlichen Text als Resultat. Sein Lob des Kirchenslavischen in der Vorrede legt den Schluss nahe, dass es Tjapinski keineswegs darum ging, den unverständlichen sakralsprachlichen Text des kirchenslavischen Evangeliums durch einen zeitgemäßen volkssprachlichen Text zu ersetzen, sondern viel eher die Volkssprache als Vehikel zu verwenden, um den kirchenslavischen Text einem an theologischen Dingen interessierten Laienleserkreis zugänglich zu machen. So hätte er manchen kirchenslavischen theologischen Ausdruck, der auch Schriftlaien durch die liturgische Praxis der Bibellesung vertraut gewesen sein dürfte, wohl eher unübersetzt gelassen, da eine Übersetzung hier allzu leicht zu Missverständnissen führen konnte (Rothe 2005: 200). Was als vernakulare Übersetzung in Textgestalt daherkommt, ist eigentlich kaum mehr als eine lückenlose Glossierung des kirchenslavischen Textes. Es steht zu vermuten, dass eine eigenständige Lektüre der ruthenischen Übersetzung möglicherweise gar nicht intendiert war. Vielmehr sollte der Leser wohl den kirchenslavischen Text, den er sich lexikalisch über den ruthenischen Text erschließen konnte, lesen lernen (so bereits Moser 2002: 233).

Tjapinskis Interlinearismus findet im Übrigen eine exakte Vorlage in Budnys Übersetzungsverfahren, das dieser im Vorwort zu seiner NT-Übersetzung von 1572 auseinandersetzt. Unter Berufung auf einschlägige Bibelstellen (Lev 12.32, Spr 30.6) begründet Budny eine unterschiedliche Behandlung von sakralen gegenüber profanen Texten bei der Übersetzung, wobei erstere keine Zusätze oder Auslassungen dulden (Frick 1989: 101–103). Hier ergänzen sich Biblizismus und mechanistische Auffassungen perfekt. Letztlich dürfte es auch Budny nicht um eine Ersetzung des sakralsprachlichen Originals durch eine vernakulare Übersetzung gegangen sein. Vielmehr scheint dessen Anspruch, über die Übersetzung den Leser so nahe wie möglich an die originalen Schriftquellen christlichen Glaubens heranzuführen. Wo aber Tjapinski, der das Kirchenslavische in den Rang der schriftlichen Autorität einer Sakralsprache erhebt (s.u.), überdies aufgrund der sprachlichen Nähe zum Ruthenischen wie auch zum Polnischen hoffen konnte, über die Synopse die Leser nicht nur an das Original heranzuführen, sondern sie mit selbigem unmittelbar vertraut machen zu können, stand diese Option für Budny, der auf das Hebräische und Griechische als ultimative Quellen verweist, nicht

offen. Im Kern aber hat für beide die Übersetzung eher eine glossierende und begleitende Funktion. Die Erzeugung eines autonomen Lesetextes lag ihnen fern. Stilistische Erwägungen mußten denn auch, wie Budny deutlich mitteilt, hintanstehen: „A teć są przyczyny mego, tak prostego a grubego tłumaczenia, to iest, żem się tak barzo słow trzymał.“ (Budny NT 1572, zitiert nach Frick 1989: 102, Fn. 67).

Die Glossen, mit denen Tjapinski beide Texte versehen hat, scheinen die Einschätzung zu bestätigen, dass im Zentrum der Aufmerksamkeit das kirchenslavische Evangelium stehen sollte. Žuraŭski (1960: 216) ermittelt vier Glossentypen im Evangelium Tjapinskis: (i) die Übersetzungsglosse (*тлумачальная глоса*), die eine Übersetzung eines im Text beibehaltenen Fremdworts bietet, (ii) die etymologische Glosse (*этымалагічная глоса*) mit etymologischen Auskünften über das glossierte Wort. Für diese beiden Glossentypen kann eine didaktische Funktion, namentlich der Vermittlung spezifisch biblischen Wortschatzes vermutet werden. (iii) Die textologische Glosse (*тэксталагічная глоса*) erfasst Varianten aus anderen Übersetzungen. Sie scheint der Rechtfertigung, resp. Verteidigung der eigenen Übersetzung vor einem fachkundigen Publikum zu dienen und liefert zugleich einen Sorgfältigkeitsbeweis vor einer kritischen und skeptischen Leserschaft.³² Darüberhinaus führt sie dem Leser das Problem divergierender Interpretationsmöglichkeiten vor Augen und stellt das nötige Material zur aktiven bibelphilologischen Diskussion bereit. (iv) Rückverweisungen (*спасылчаная глоса*) nach vorangegangenen Glossen identischen Inhalts und Bezugs.³³ Viele Glossen bieten Kombinationen von Glossentypen. So enthalten viele Übersetzungsglossen auch etymologische Hinweise. Die Glossen sind zweifellos auch eine Demonstration der Erudizität und Gründlichkeit des Übersetzers. Zugleich erbringen sie den Nachweis, dass Übersetzen ein schwieriger, keineswegs immer zu eindeutigen Ergebnissen führender Prozess ist. Indem er Wörter unübersetzt lässt und die Übersetzungsvorschläge anderer Übersetzer in den Glossen auflistet, stellt Tjapinski es dem Leser anheim, sich ein eigenes Urteil zu fällen (Žuraŭski 1960: 218), und setzt ihn damit dazu an, selbst Bibelphilologe in eigener Regie zu werden.

Sowohl der kirchenslavische als auch der ruthenische Text sind mit Glossen versehen. Dies zeigt, dass Tjapinski nicht alleine eine Leistungsdemonstration und Autorisierung seiner eigenen Übersetzung anstrebt, sondern auch das kirchenslavische Original durch sein Publikum erschlossen und verstanden wissen will, ganz gemäß der diesbezüglich deutlichen Aussage im Vorwort: на^нто и для

³² Welcher Skepsis und heftiger Kritik bibelphilologische Projekte unter polnischen Protestanten begegneten, konnte Tjapinski aus eigener Anschauung anhand der Kritik ermes sen, der sich Szymon Budnys textkritische Bibelübersetzung ausgesetzt sah (cf. Frick 1989: 101).

³³ Für eine leicht abweichende Typologie der Glossen cf. Rothe (2005: 208).

и^х самихъ цвиче^ня в то^м не леда учоно^м езыку слове^нскомъ (*Predmova* 3a; s.o.). Insgesamt finden sich beim kirchenslavischen Text mehr Glossen als bei der Übersetzung. So werden zunächst Fremdwörter im kirchenslavischen Text mit Glossen versehen, die eine Übersetzung ins Ruthenische anbieten und zugleich einen etymologischen Kommentar liefern. In der vernakularen Übersetzung erscheint an der Stelle des im kirchenslavischen Text glossierten Wortes die Übersetzung entsprechend der Glosse. Auch die textologischen Glossen finden sich mehrheitlich beim kirchenslavischen Text, den Tjapinski unter Heranziehung mehrerer zumeist Moskauer Drucke kollationierte, wobei er Abweichungen zwischen den Drucken in den Glossen erfasste. Auf diese Weise entsteht ein textkritischer Apparat, der den Leser einlädt sich dem kirchenslavischen Text mit vergleichendem Blick bibelphilologisch anzunähern. Einen Blick auf die eigenen Übersetzungsanstrengungen gewähren demgegenüber die textologischen Glossen zur vernakularen Übersetzung, die abweichende Lösungen anderer Übersetzungen auflisten, und damit dem Leser zur vergleichenden Betrachtung zur Verfügung stellen. Die textkritischen Glossen aber setzen als Verfahren die von Szymon Budny befürwortete Textkritik als Antwort auf das Misstrauen gegenüber der Verlässlichkeit der Textüberlieferung in die Tat um. Auf diese Weise wird nicht nur ein weiteres Mal Tjapinskis besondere Nähe zu Budny bestätigt, seine methodische Strenge scheint zusammen mit seiner formal exakten Übersetzungstechnik eine technische Gesinnung zu verraten, die in der Anwendung exakt zu befolgender mechanischer Aufdeckungsprozeduren den Weg zur Erkenntnis sieht.

Dass Tjapinski seinen Evangeliendruck als eine Art praktisches Lehrbuch des Kirchenslavischen und Einladung zur Bibelphilologie konzipierte, wird durch entsprechende Erläuterungen aus der *Predmova* am Ende bestätigt: *для и^х самихъ цвиче^ня в то^м не леда учоно^м езыку слове^нскомъ*. Aber auch die Erläuterung ‚für ihr besseres Verständnis‘ (*для лѣпшого и^м розсудку*) dürfte sich am Ende auf den kirchenslavischen Text beziehen. Gemeint ist hier nicht die Vertiefung des Glaubens durch eine verstehende Textlektüre, denn diese ist ja bereits in dem Zusatz ‚nicht allein um ihres besseren Glaubens willen‘ (*не о^дно для лѣпшого и^м вѣри*) angesprochen. Es geht vielmehr darum, den Leser mit der für theologische Disputationen unverzichtbaren Kenntnis eines für autoritativ erachteten Grundtextes als Bezugspunkt auszustatten. Dieser Grundtext christlichen Glaubens ist aber für Tjapinski weniger wie für die Reformatoren im polnischsprachigen katholischen Umfeld der hebräische, griechische und lateinische Text, sondern eben der kirchenslavische Text.³⁴ Darum bemüht sich Tjapinski auch, die

34 Weder der Übersetzungstext selbst noch die Glossen lassen erkennen, dass Tjapinski mit griechischen oder gar hebräischen Quellen gearbeitet hat. Für seine etymologischen Glossen zu heb-

Autorität des Kirchenslavischen Textes im Angesicht des absehbaren Einwands, dass dieser letztlich selbst nur eine Übersetzung sei, zu verteidigen, indem er von dem slavischen Erstübersetzer der Evangelien und der Apostelgeschichte schreibt:

уважали исте, хто бы хоте^п а умель то^т выклад чести, обачи^п бы, и^ж цѣлеваль, а сна^т и за собою остави^п то^т му^ж, нашъ милый словени^и латы^иски^х і ины^х то^пмачо^в, яко властне слова з греческого выклада^п, и^ж тру^пно зруzumеть, чи болишь греческій або словескій языкъ уме^п.

„sicher habt ihr bemerkt, (daß,) falls jemand (von euch) diese Übersetzung lesen wollte und (sie zu lesen) verstünde, der sehen würde, daß dieser Mann, unser lieber Slave, die lateinischen und anderen Übersetzer erreicht und vielleicht sogar hinter sich gelassen hat, wie er eigentlich die Worte aus dem Griechischen (so) übertrug, daß es schwer ist zu begreifen, ob er die griechische oder die (kirchen)slavische Sprache besser beherrschte.“ (*Predmova* 5a)

Tjapinski zeigt sich hier abermals als Reformator der Orthodoxie, der die spezifische Tradition des slavischen Ritus im Sinne der Reformation wiederbeleben möchte, da er ihren Fortbestand einzig in der theologischen Wiederbelebung gewährleistet sieht. Es scheint geradezu, als wolle Tjapinski Konstantin-Cyryll in den Rang eines Protoreformators erheben, in dessen Tradition sich Tjapinski selbst einreicht, indem er nichts anderes tue als dessen philologische Bemühungen um eine textgestützte Theologie als Übersetzer der heiligen Schrift fortzuführen. Hier schwingt der Gedanke mit, dass die Slaven eigentlich keiner neuen volkssprachlichen Bibel bedürfen, da sie diese im Grunde bereits besitzen, auch wenn sie etwas in die Jahre gekommen ist und daher einer umsichtigen sprachlichen Kommentierung bedarf. Programmatisch schließt Tjapinski damit an ältere orthodoxe Vorstellungen an, die im Kirchenslavischen die apostolische Einfachheit gewährt sahen, so dass ihnen der Gedanke an die Vernakularisierung zur Sicherung der apostolischen Funktion eher fern lag (Goldblatt 1991: 20). Man sollte in diesem Kontext auch die umfangreichen Worterläuterungen, mit denen Tjapinski vor allem eben den kirchenslavischen Text versehen hat, verstehen. Tjapinskis Lob des Kirchenslavischen scheint damit am Ende weitaus mehr, als ein rein rhetorisches *shaming device*, um seine Zeitgenossen der geistigen Trägheit zu entreißen, so wie es Koršunaŭ (1968: 229) zu sehen scheint.

Indem nun Tjapinski das Kirchenslavische dem Griechischen und dem Lateinischen als ebenbürtige Sprache an die Seite stellt, erhebt er es vordergründig in den Rang der Sakralsprache. Es scheint gleichsam den Platz des Hebräischen ein-

räischen und griechischen Wörtern dienten ihm durchgehend die vorhandenen polnischen und kirchenslavischen Texte als Referenzpunkt (Rothe 2005: 208–10).

zunehmen, das Tjapinski in dieser Passage als Sakralsprache unerwähnt lässt. Hiermit zeigt sich Tjapinski als Vertreter des in der kirchenslavischen Renaissance in Ruthenien verbreiteten Gedankens einer modifizierten Dreisprachenlehre, die die Trias der Kreuzesinschrift Hebräisch, Griechisch, Latein durch die Trias der drei praktizierten Liturgiesprachen des europäischen Christentums Latein, Griechisch, Kirchenslavisch ersetzt (Thomson 1994; Besters-Dilger 2005: 66; Bunčić 2006: 139–143).³⁵ In seinem Bemühen um die Fortführung, resp. Revitalisierung des Kirchenslavischen scheint Tjapinski auf den ersten Blick abermals eine größere Nähe zur Orthodoxie als zur Reformation zu zeigen, da sich aus der Warte der Reformation – gewiss in ihrer antitrinitarischen Ausformung – die Frage der Sakralsprachlichkeit erübrigt, da dem Gottesdienst jedwedes sakral-magische Moment (Präsenz Gottes, Transsubstantiation) abgesprochen wird. Doch ist für Tjapinski vermutlich weniger die Sakralität als vielmehr die Autorität des kirchenslavischen Textes maßgeblich. Als Bibelphilologe dürfte er wie viele andere Reformatoren dem Gedanken anhängen, dass die Autorität der Heiligen Schrift einzig in ihrem Original und nicht in ihren Übersetzungen begründet sei (Frick 1989: 8). Indem er aber das Kirchenslavische in einer gewagten Argumentation, die die Gleichwertigkeit von Original und Übersetzung auf Basis der außergewöhnlichen Inspiration des slavischen Erstübersetzers behauptet, in den Rang einer autoritativen Quellsprache erhebt, schafft er die Voraussetzungen für eine Bibelphilologie, die orthodoxen Bedürfnissen nach Traditionssicherung entgegenkommt.

Es will fast scheinen, als ginge es Tjapinski eigentlich gar nicht um die ruthenische Volkssprache und die Schaffung einer Bildung auf ihrer Grundlage, wie dies so oft unterstellt wird. Wenn Tjapinski von der Vernachlässigung und Verachtung der ruhmreichen Sprache des rus’ischen Volkes (*языка своего славного занедбане а просто взгарду*, *Predmova* 4a) spricht, so neigen moderne Interpreten dazu, hierin das Ruthenische erkennen zu wollen,³⁶ wie etwa Halenčanka, der diese Stelle im Sinne einer tiefen Beunruhigung Tjapinskis über die sprachlich-kulturelle Polonisierung der Ruthenen (2005a: 144) liest, die aber doch gerade Tjapinski, wie Rothe (2005: 203f) demonstriert, besonders vorantrieb. Das Attribut

³⁵ Auch prominente Vertreter der Gegenreformation in Polen, namentlich Kardinal Hosius und Piotr Skarga scheinen das Kirchenslavische implizit als Sakralsprache zu betrachten, wenn sie dessen lange Tradition, Loslösung von der Volkssprache und Unverständlichkeit, die nur durch ein Studium der Sprache überwunden werden kann, betonen (Goldblatt 1991: 30f).

³⁶ Diese Deutung folgt der reflexhaften Identifikation von Sprache und Volk, wobei nach der vulgarisierten Herderschen Formel ein Volk nur eine Sprache ihr Eigen nennen können sollte. Cf. jedoch Moser (2002: 222), der darauf hinweist, dass die Ruthenen nicht nur das Ruthenische sondern eben auch das Kirchenslavische als ‘ihre eigene’ Sprache betrachteten (Moser 2002: 222).

„ruhmreich“ sollte zu denken geben, da es doch einen deutlichen Bezug zu der von Tjapinski heraufbeschworenen ruhmreichen Vergangenheit der (kirchen)slavischen Bibelübersetzung herstellt (*Predmova* 5a). Hinter der hier angesprochenen ruhmreichen Sprache des russischen Volkes sollte man am Ende daher eher das Kirchenslavische als das Ruthenische vermuten, zumal im unmittelbar anschließenden Satz eben auf das theologische Schrifttum in jener ruhmreichen Sprache, – das es im Ruthenischen bis dato ja nicht gab –, verwiesen wird (*нумом се своим, а злациа в слове божем, встыдають*, *Predmova* 4a). Tjapinski scheint im Kirchenslavischen die optimale Lösung des Konflikts zwischen Autorität und Volksnähe zu erkennen, wobei er einräumt, dass die Volksnähe über die Jahre durch eine vernachlässigte Sprachpflege abhanden gekommen sei. Es scheint jedoch seine Hoffnung, diese durch Maßnahmen wie seinen Bibeldruck wiederherstellen zu können. Einstweilen aber bleibt dem Kirchenslavischen das Paradoxon der unverständlichen Volkssprache anhaften, die es durch die Glossierung in der ruthenischen Gemeinsprache dem lesenden Volke (in der eingeschränkten Lesart dieses Begriffs) wieder zu erschließen und damit erneut wiederzubeleben gilt.

Es sei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen, dass Tjapinski mit seiner Hinwendung zur kirchenslavisch-orthodoxen Tradition innerhalb der Reformation in Polen-Litauen nicht allein steht. Ansätze zu einer sprachlichen Annäherung an die kirchenslavische Tradition finden sich, wie Rothe (2005: 207f) zeigt, eben auch in Szymon Budnys Evangelienübersetzung. Budnys Reverenz an den kirchenslavischen Text wird man im weiteren Kontext seiner slavophil anmutenden Aussagen, insbesondere in seiner puristischen Zurückweisung von Fremdwörtern sehen dürfen:

A przeczbychmy nie mieli u nich brać słów, ponieważśmy z nich poszli, y owszem nic inego iedno Słowianie iestesmy? Aza lepiej inszy czynią, ktorzy swoią rzeczą wzgardziwszy, u Niemcow, albo u Włochow słow pożyczaiq? Jako na oko widzimy, iż niektorzy wolą świecznik zwać lichtarzem, tło pawinientem, miłosierdzie iatmużną, etc. (Szymon Budny Biblia 1572, Przedmowa, S. b iv“)

„Aber weshalb sollten wir bei ihnen [den Slaven] nicht Wörter holen, weil wir von ihnen abstammen und mehr noch, nichts anderes als Slaven sind? Handeln etwa die anderen besser, die unter Verachtung ihrer Sprache bei den Deutschen oder bei den Italienern Wörter leihen?“ (Übersetzung Fleischmann 2006: 85)

Die Zurückweisung des Fremdworts ist bei Budny wohl weniger ethnische Selbstbehauptung, vielmehr leiste sie die Zusammenführung dessen, was für gemeinhin als getrennt betrachtet wurde und Budnys Meinung nach zusammengehöre. Seine modern anmutende sprachhistorische Argumentation der gemeinsamen Abstammung erschließt das (Kirchen)Slavische als Bereicherungsquelle für das Polnische. So empfiehlt er wenige Zeilen später die *księgi słowieńskie*, i.e. die kir-

chenslavische Bibelübersetzung als „Quelle für den verarmten Wortschatz der heutigen [polnischen] Sprache“, da das Kirchenslavische, das noch nicht einmal der Papst zu schmähen wage,³⁷ unsere Sprache sei, von der sich das Polnische herleite (Fleischmann 2006: 85).³⁸ Diese programmatisch gemeinte, synkretistische Neuorientierung erfährt im Vorwort zur NT-Übersetzung von 1574 eine bibelphilologische Fundamentierung, indem Budny den Nutzen der slavischen NT-Tradition bei der textkritischen Annäherung an den biblischen Urtext betont, wiewohl natürlich auch die kirchenslavische Tradition nicht frei von Mängeln sei, und im Allgemeinen als Derivat von dieser hinter der griechischen Tradition zurückstehen muss (Frick 1989: 94–96). Budny geht in seinem Plädoyer noch weiter und bringt es schließlich in panslavistisch anmutende Fahrwasser, indem er nicht nur Polen und Ruthenen, sondern auch Kroaten und Tschechen und überhaupt allen Slaven das kirchenslavische NT als gemeinsame autoritative Quelle nahelegt:

A tak się mi zda, że wszyscy słowieńskiego naszego narodu niniejszy i potomni Tłumaczy, bądź Polacy, bądź Rusacy, Karwathowie i Czechowie, którzyby Nowy testament chcieli przekładać, poki tego przekładu dawnego dokładać się nie będą, tedy znać nie we wszystko iakoby miało być trafić (Szymon Budny Biblia 1572, Przedmowa, S. b iv^v)

Wiewohl die Anklänge an modernistische Ideologien von sprachlich begründeten Völkerfamilien überdeutlich erscheinen, darf nicht übersehen werden, dass sein ethnisch-linguistisches Argument rein instrumentell und letztlich theologischen Belangen untergeordnet ist. Es geht ihm um die Annäherung des polnischen theologischen Sprachgebrauchs an den Wortlaut des biblischen Originals, die über das Kirchenslavische dank seiner umfassenden Kalquierungen des griechischen Ausgangstextes erreicht werden kann. Budnys Anerkennung der Autorität der kirchenslavischen Bibelübersetzung deckt sich mit der allgemeinen Aufwertung des Kirchenslavischen in der Neuauflage der Drei-Sprachen-Lehre, die gerade in den ruthenischen Gebieten im Zuge der kirchenslavischen Renaissance um sich greift, und sollte daher in eben diesem ideologischen Rahmen gesehen werden. Sein sprachideologisches Programm ergibt im Übrigen die perfekte Blaupause für Tjapinski, dessen Argumentation, wenn auch deutlich verkürzt, wesentliche programmatische Übereinstimmungen mit Budny erkennen lässt. Die kirchenslavischen Sympathien der beiden Reformatoren Budny und Tjapinski können ihrer-

37 „Za czym nasz język on przed laty tak zacny, że go y sam Papież zganić nie śmiał [...]“ (Szymon Budny *Biblia* 1572, *Przedmowa*, S. b iv^v).

38 In seiner Befürwortung des Kirchenslavischen auch als Quelle polnischer Bibelübersetzungen greift Budny letztendlich eine Anregung Frycz Modrzewskis aus dem zweiten Buch des *De emendanda republica* auf, zu dessen polnischer Übersetzung er das Vorwort verfasste (Frick 1989: 48).

seits als moderate Relativierung des harten Urteils angeführt werden, dass Goleńśčev-Kutuzov (1963: 19f) über den Protestantismus bei den Ruthenen fällte, nämlich dass dieser maßgeblich zur Entfremdung des ruthenischen Adels von seinen orthodoxen Wurzeln und damit zu dessen letztendlicher Katholisierung beigetragen habe.

7 Schluss

War Vasil' Tjapinski ein früher Vertreter der Volksaufklärung, ja sogar ein glühender ruthenischer – oder doch bereits weißrussischer? – Sprachpatriot? Tatsächlich legen Arbeiten zur Geschichte des Buchdrucks in Polen-Litauen (namentlich Kawecka-Gryczowa 1959–1983) den Schluss nahe, dass sich gerade im antitrinitarischen Umfeld Ansätze einer frühen Aufklärung manifestieren, doch darf bezweifelt werden, ob Tjapinski das einfache Volk im modernen Verständnis als Zielgruppe für seinen rationalistisch-technischen Zugang zu Glaubensfragen im Sinn hatte. Die textphilologische Aufmachung seines Bibeldrucks richtet sich an ein lesendes Publikum, das die Zeit und Muße zu eingehenden Textstudien aufzubringen vermochte. Der Druck scheint nicht für die Katechese angelegt, in deren Rahmen volkssprachliche Texte den des Lesens und Schreibens nicht mächtigen, einfachen Gläubigen vorgelesen worden sein mögen. Ein Aufklärer ist er vielleicht, ein Volksaufklärer in Glaubenssachen ist er eher nicht. Und wie steht es um seinen Sprachpatriotismus? Auch hier möchte man sich hüten, einem Mann des 16. Jahrhunderts Gedanken des 19. Jahrhunderts zu unterstellen, doch macht es einem Tjapinski nicht gerade leicht, scheint er vordergründig doch die Sprache nationaler Romantik zu sprechen. Es kann nicht geleugnet werden, dass die Sprachenfrage, wie sie durch die Reformation gestellt wurde, einiges von dem vorwegnimmt, was später in der nationalen Romantik wiederaufgegriffen, dann jedoch mit anderen ideologischen Inhalten gefüllt wurde. Man denke etwa an Georg Martin Mosvid (Mažvydas), der sich in seinem Bemühen um die Verbreitung der Reformation in Žemaiten – ganz im Stile späterer Sprachnationalisten – das Litauische erst einmal wieder zu revitalisieren und von polnischen Einflüssen zu bereinigen genötigt sah (Brückner 1922). Die Anklänge kommen also nicht von ungefähr, und doch ist am Ende deutlich, dass es in der Sache um sehr verschiedene Dinge geht. Wo die Reformation in der Hinwendung an das Volk dem Glauben zu dienen hoffte, war in der nationalen Romantik das Volk selbst an die Stelle des Glaubens als Sinn und Zweck aller Bemühungen getreten. Ihar Klimaŭ (2001) stellt denn auch zurecht heraus, dass Tjapinski ungeachtet seiner ethnophilen Rhetorik zu allererst und womöglich sogar einzig und allein an Glaubensfragen gelegen war. In vorliegendem Beitrag habe ich versucht, diese richtige Einschät-

zung aufzugreifen und weiter auszuarbeiten. Es zeichnet sich dabei am Ende ein Bild eines sozialkonservativen Reformators ab, für den das Volk möglicherweise nicht mehr bedeutete als sein eigener kleinadliger Stand, und der, hierin ganz und gar Kind des beginnenden technischen Zeitalters, in einer streng mechanischen Methodologie des Übersetzens, Vergleichens und Reproduzierens den einzigen Weg zum wahrhaftigen Glauben sah. Am Ende steht sogar sein Einsatz für die Volkssprache in Frage, ein Lob, das man eigentlich jedem Übersetzer im Auftrag der Reformation gerne unbesehen auszusprechen geneigt ist. Bei näherer Betrachtung erweist sich Tjapinskis volkssprachliche Übersetzung nämlich eher als interlineare Glossierung des kirchenslavischen Originals, und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Tjapinski eine Restitution des Kirchenslavischen und keineswegs die Grundlegung einer ruthenischen Kirchensprache beabsichtigte. Sein Versuch sich der kirchenslavischen Renaissance anzuschließen fällt in eine Zeit, als die jesuitische Bildungs Offensive bereits massive Bodengewinne bei vormals calvinistischen und antitrinitarischen Familien verbuchen konnte (Schmidt 2000: 157). Ist Tjapinskis zuvor schon durch Budny 1562 begonnenes orthodoxes Experiment vielleicht sogar eine Flucht nach vorn, ein Versuch, sich mit der Orthodoxie ein neues Rekrutierungsfeld zu erschließen, in der Hoffnung, dass sich hier der Katholizismus als Erbfeind der Orthodoxie niemals zu einer ernststen Konkurrenz auswachsen könne?

Literaturangaben

- Aničenka, Uladzimir Vasil'evič. 1966. Knižna-carkoŭnaslavjanskija tradycyja i belaruskaj pis'mennasci XVI-XVII st. In *Slavia* 35(1). 65–72.
- Besters-Dilger, Juliane. 2005. Die Akademie und Druckerei von Ostroh (1576/77–1636). In Michael Moser (Hrsg.), *Das Ukrainische als Kirchensprache. Українська мова в церквах*, 65–150. Wien: LIT Verlag.
- Bolek, Anna. 1983. Rozwój poglądów na tak zwaną „prostą mowę“ w XVI i XVII wieku. In *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, prace językoznawcze* 74. 27–33.
- Brückner, Aleksander. 1896. Bibliographisches: drei slavische russische, weißrussische, bulgarische Frühdrucke der königlichen Bibliothek zu Berlin. In *Archiv für slavische Philologie* 18. 628–629.
- Brückner, Aleksander. 1922. Z polsko-litewskich dziejów wyznaniowych. In *Reformacja w Polsce* 2. 256–265.
- Bunčić, Daniel. 2006. *Die ruthenische Schriftsprache bei Ivan Uževyč, unter besonderer Berücksichtigung der Lexik seines Gesprächsbuchs Rozmova/Besěda*. München: Otto Sagner.
- Danylenko, Andrii. 2006. 'Prostaja Mova', 'Kitab', and Polissian Standard. In *Die Welt der Slaven* 51(1). 80–115.
- Dovnar-Zapol'skij, Mitrofan Viktorovič. 1899. B. H. Tjapinskij, perevodčik evangelija na belorusskoe narečie. In *Izvestija Otdelenija Russkogo Jazyka i Slovesnosti* 4(3). 1031–1064.

- Fleischmann, Stefan. 2006. *Szymon Budny. Ein theologisches Portrait des polnisch-weißrussischen Humanisten und Unitariers (ca. 1530–1593)*. Köln, Weimar & Wien: Böhlau.
- Frick, David A. 1989. *Polish sacred philology in the Reformation and the Counter-Reformation: chapters in the history of the controversies (1551–1632)*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Frycz Modrzewski, Andrzej. 1955. *Opera omnia*. Hrsg. von K. Kumaniecki, Vol. 3. Warschau.
- Goldblatt, Harvey. 1991. On the language beliefs of Ivan Vyšens'kyj and the Counter-Reformation. In *Harvard Ukrainian Studies* 15(1/2). 7–34.
- Goleniščev-Kutuzov, Il'ja Nikolaevič. 1963. *Gumanizm u vostočnych slavjan (Ukraina i Belorussija)*. Moskva: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Górnicki, Łukasz. 2015. *Dworzanin polski*. Hrsg. von Roman Pollak. Wrocław: Zakład imienia Ossolińskich.
- Halenčanka, Heorhij Jakaŭlevič. 2005a. Vasil Tjapinski, ein weißrussischer Denker und Humanist, Aufklärer und Publizist, Übersetzer und Begründer einer neutestamentlichen Verlagstradition in seiner Muttersprache. In Ders. (Hrsg.), *Evanhelije in der Übersetzung des Vasil Tjapinski um 1580*, 139–147. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Halenčanka, Heorhij Jakaŭlevič. 2005b. Literaturübersicht. In Ders. (Hrsg.), *Evanhelije in der Übersetzung des Vasil Tjapinski um 1580*, 175–187. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh.
- Halenčanka, Heorhij Jakaŭlevič. 2005c. Knigovedčeskoe opisanie. In Ders. (Hrsg.), *Evanhelije in der Übersetzung des Vasil Tjapinski um 1580*, 184–187. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hammerstein, Notker & Ulrich Herrmann. 2005. *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*. Bd. 2: 18. Jh. München: C. H. Beck.
- Hosius, Stanislaus. 1558. *Dialogus de eo, num calicem laicis et uxores sacerdotibus permitti, ac diuina officia vulgari lingua peragi fas sit*. Dillinge: Sebaldus Mayer.
- Hruševs'kyj, Mychajlo. 1907. *Istorija Ukrajiny-Rusy*. Vol. 6(2). Kiev: Selbstverlag.
- Hruševs'kyj, Mychajlo. 1912. *Kul'turno-nacional'nyj ruch na Ukrajinі v XVI-XVII vicij*. L'viv: S. V. Kul'ženko.
- Jančuk, Nikolaj A. 1922. *Narysy na historyi belaruskaj litaratury: Starožytny peryjad*. Minsk.
- Kamusella, Tomasz. 2009. *The Politics of Language and Nationalism in Modern Central Europe*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Karskij, Efim. 1896. *Zapadno-russkie perevody Psaltyri v XV-XVII vv*. Warszawa: Tip. Varšavskogo učebnogo okruga.
- Karskij, Evfimij. 1926. *Geschichte der weißrussischen Volksdichtung und Literatur*. Berlin & Leipzig: Walter De Gruyter.
- Kawecka-Gryczowa, Alodia. 1959–1983. *Drukarze dawnej Polski*. 5 Bde. Wrocław: ZNA Ossolińskich.
- KB = *Kniha Belarusi, 1517–1917. Zvodny katalog*. Minsk: Belaruskaja Saveckaja Ėncyklopedyja, 1986.
- Keipert, Helmut. 1998. Metaslavismmentypen in den ostslavischen Texten des 17. Jh. In M. Basaj (ed.), *Wokół języka. Rozprawy i studia poświęcone pamięci profesora M. Szymczaka*, 197–210. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Klimaŭ, Ihar P. 2001. Relihijnae asvetnictva Vasilja Cjapinskaha. In A. I. Luhoŭski (ed.), *Belaruskaj asvetnictva: Vopyt tysjačahoddzja. Materyjaly II Mižnarodnaha kanhrěsa 17–19 maja 2000*. Bd. 3(2), 118–121. Minsk: BDPU im. M. Tanka.
- Klimaŭ, Ihar P. 2005. Das Evangelium des Vasil Tjapinski als Denkmal der Literatur und des Buchdrucks. In H. Ja. Halenčanka (Hrsg.), *Evanhelije in der Übersetzung des Vasil Tjapinski um 1580*, 188–199. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Klimaŭ, Ihar P. 2012. *Evanhelle ŭ perakladze Vasilja Cjapinskaha*. Minsk: BDUKM.
- Koršunaŭ, Aljaksandr Famič. 1968. Vasil' Cjapinski (1540–1603). In V. V. Barysenka et al. (eds.), *Historyja belaruskaj dakastryčnickaj litaratury*, 222–233. Minsk: Navuka i tehnika.
- Kot, Stanislas. 1953. La réforme dans le Grand Duché de Lithuanie. In *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 12.
- Kot, Stanislas. 1957. *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Boston, MA: Starr King Press.
- Lastoŭski, Vaclaŭ Ju. 1926. *Historyja belaruskaj (kryŭskaj) knihi: Sproba pajasnicel'naj knihopisi ad kanca X da pačatku XIX stagodz'dzja*. Kowno: Drukarnja Sakaloŭskaha i Lana.
- Lentner, Leopold. 1964. *Volkssprache und Sakralsprache. Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient*. Wien: Herder.
- Leonid, Archimandrit. 1884. Rezension zu: I. P. Karataev, *Pisanie slavjano-russkich knig, napечатанных kirillovskimi bukvami*, 1883. In *Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščeniya* 1884–5.
- Levyč'kyj, Orest. 1913. Pro Vasylja Tjapyns'koho, ščo pereklav v XVI st. Jevanhelijje na prostu movu: krytyčna rozvidka. In *Zapysky Naukovoho Tovarystva v Kyjvi* 12. 6–22.
- Moser, Michael. 2002. Čto takoe „próstaja mova“? In *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 47(3–4). 221–260.
- Nida, Eugene A. 1988. Intelligibility and acceptability in verbal communication. In Peter Lowenberg (ed.), *Language Spread and Language Policy (GURT '87)*, 242–249. Washington, D. C.: Georgetown UP.
- Olson, David R. 1977. From utterance to text: The bias of language in speech and writing. In *Harvard Educational Review* 47. 257–281.
- Pelikan, Jaroslav. 1984. *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. Vol. 4: Reformation of Church and Dogma (1300–1700). Chicago: University of Chicago Press.
- Predmova* – *Predmova Basilej Tjapinskij zacnoj monarchiji ...* [Vorrede Vasilje Tjapinskij an die edle Monarchie]. In H. Halenčanka (Hrsg.), *Evanhelije in der Übersetzung des Vasil Tjapinski um 1580*, 2–8a. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Rothe, Hans. 2005. Vasil Tjapinski: theologischer Wortgebrauch, kirchenslavische und polnische Evangelienübersetzungen. In H. Halenčanka (Hrsg.), *Evanhelije in der Übersetzung des Vasil Tjapinski um 1580*, 200–219. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schmidt, Christoph. 2000. *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schramm, Gottfried. 1965. *Der polnische Adel und die Reformation, 1548–1607*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Smirnova, Ekaterina Andreevna. 2009. «Prosta mova» kak lingvističeskij fenomen Velikogo knjažestva Litovskogo (na leksičeskom materiale Evangelija Tjapinskogo v sravnenii s Ostrožskoj biblije). In *Slavistica Vilnensis* 2005–2009 [= *Kalbotyra* 54–2]. 199–206.
- Stern, Dieter. 2002. Variation in Mehrfachübersetzungen von Theotokia in altrussischen Gottesdienstmenäen. In B. Symanzik, G. Birkfellner & A. Sproede (eds.), *Die Übersetzung als Problem sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschung in Slavistik und Baltistik*, 167–184. Hamburg: Dr. Kovač.
- Stern, Dieter. 2013. Geistliche Lieder zwischen Sakralität und Vernakularität. Norm und Variation in der Prosta Mova. In *Die Welt der Slaven* 58. 184–208.
- Suprun, Adam E. & Igor' P. Klimov. 1994. Nabljudenija nad jazykom perevoda Evangelija V. Tjapinskogo. In Igor' P. Klimau & Adam E. Suprun (eds.), *Perevody Biblii i ich značenie v razvitii duchovnoj kul'tury slavjan*, 45–48. St. Petersburg.

- Surkova, Elena. 2015. Azbuka i/ili Abeceda: ob istorii grafičeskich sistem v Belarusi. In Sebastian Kempgen & Vittorio S. Tomelleri (eds.), *Slavic Alphabets in Contact*, 95–130. Bamberg: Bamberg University Press.
- Šakun, Lev Michajlovič. 1963. *Historyja belaruskaj litaraturnaj movy*. Minsk: Vyd. Ministérstva vyšějšaj, sjarėdnaj specyjal'naj i prafesijanal'naj adukacyi BSSR.
- Thomson, Francis. 1994. Greek, Latin and Slavonic — a medieval variant of the theory of three pre-eminent languages in the Late Middle High German translation of William Durandus' *Rationale divinatorum officiorum*. Together with a note on the Slavonic translation of the latter. In *Anzeiger für slavische Philologie* 22(2). 147–175 (= Festgabe für Rudolf Aitzetmüller zum 70. Geburtstag, Teil 2).
- Tolstoj, Nikita I. 1988. *Istorija i struktura slavjanskich litraturnych jazykov*. Moskva: Nauka.
- Törnquist-Plewa, Barbara. 2000. Contrasting Ethnic Nationalisms: Eastern Central Europe. In Stephen Barbour & Cathie Carmichael (eds.), *Language and Nationalism in Europe*, 183–220. Oxford: OUP.
- Trost, Klaus. 1973. Die übersetzungstheoretischen Konzeptionen des cyrillisch-mazedonischen Blattes und des Prologs zum Bogoslovie des Exarchen Joann. In J. Holthusen et al. (Hrsg.), *Slavistische Studien zum VII. Internationalen Slavistenkongreß in Warschau 1973*, 497–525. München: Dr. Dr. Trofenik.
- Wagner, Oskar. 1986. Reformation und Orthodoxie in Ostmitteleuropa im 16. Jahrhundert. In *Zeitschrift für Ostforschung* 35(1/2). 18–61.
- Walicki, A. 1990. The Three Traditions in Polish Patriotism. In S. Gomulka & A. Polonsky, *Polish Paradoxes*, 21–39. London: Routledge.
- Weber, Max. 2007 [1905]. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Ertstadt: Area.
- Williams, George Hunston. ³1992. *The Radical Reformation*. Kirksville, Missouri: Truman State University Press.
- Wyczański, A. 1974. Alphabétisation et structure sociale en Pologne au XVIe siècle. *Annales* 36. 705–713.
- Zach, Krista. 2004a. Begriff und Sprachgebrauch von «natio» und Nationalität in vorhumanistischen Texten des 13. bis 16. Jahrhunderts aus Siebenbürgen. In Joachim Bahlcke & Konrad Gündisch (Hrsgg.), *Krista Zach: Konfessionelle Pluralität, Stände und Nation. Ausgewählte Abhandlungen zur südosteuropäischen Religions- und Gesellschaftsgeschichte*, 5–15. Münster: LIT Verlag.
- Zach, Krista. 2004b. Protestantische Katechismen in Volkssprachen des südöstlichen Mitteleuropa zwischen Reformation, Volksbildung und Missionierungsverdacht (1544–1581). In Joachim Bahlcke & Konrad Gündisch (Hrsgg.), *Krista Zach: Konfessionelle Pluralität, Stände und Nation. Ausgewählte Abhandlungen zur südosteuropäischen Religions- und Gesellschaftsgeschichte*, 193–204. Münster: LIT Verlag.
- Žuraŭski, Arkadz' Iosifavič. 1960. Typy i asablivasci hlos u Evanhelli V. Cjapinskaha. In *Pracy Instytuta Movaznaŭstva AN BSSR* 7. 213–226.